شرح طوالع لحاجی پاشا

سکانه را مجوف سازید ورد میان آتش بکنید

بزن و ابسبر مطلع سنه نام ازین باشند

دعا بین گشتی بکش نقع برابر

آکر بعد ازین قلبش آلیر

یا یک کلاغ بیم کنید

نام بیت مرحج و کنید

بیت

او نقش بنا ز هنر نیست

بکی را اگر تواند دل شاد

بدأت بقراءة هذا الشرح على مصنفه يوم الاربعاء الخامس والعشرين من
شهر ذي القعدة من شهور سنة اربع وثمانين وسبعمائة والمرجو من الله ان
يوفقني لاختتامه عنه والله المحصل للآمال

سلطاني

٩٥٤

عدد اوراق
٢٠١

ايكى يوز التمش اوچ

عدد اوراق ايكى يوز التمش اوچ حرره الفقير
محمد بن علي العطار

٢٠٥٧

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير تعالى شأنك يا واجب الوجود عن الفناء

والعدم وتجلى صفاتك يا موجد كل موجود بالبقاء والقدم تحيرت في استطلاع أسرار

سبحات جبروتك عقول العقلاء وعجزت عن استكشاف أستار شبهات ملكوتك نحارير

العلماء فض علينا بحقيقي الكمالات اللاهوتية ويسر لنا معرفة الحقايق الناسوتية

لا ينقص بفضلك النجاة وكلنا بذيل الحبيب نجاة وخصص نبيك محمدا صاحب السماء الكبرى

ما كمل الساك الانبياء بالدرجة الرفيعة والوسيلة والمقام المحمود والفضيلة

وآله وصحبه خير البشر برضوان من الله أكبر وشرع معهم من علماء الأمة ما كان للفضل

والرحمة والغفران وبعد فلما كان مزايا طبقات العلوم على تفاوت مراتب

المعلوم كان علم الكلام الباحث عن ذات الله وصفاته وكيفية أفعاله

في مصنوعاته أشرف العلوم وأجلها شأنا وأبهى الفنون وأرفعها مكانا وكان

الطوالع المنسوب إلى الإمام الرباني الحبر النحرير الصمداني علم الهدى

علامة الورى قدوة المحققين قاضي قضاة المسلمين مولانا ناصر الملة والدين البيضاوي

طيب الله ثراه وجعل الجنة مثواه كما وصفه بدرر لطائف عباراته الغريبة ومدحه

بغرر محاسن استعاراته العجيبة كتابا عظيم الشأن جليل البيان حاويا لمبادي

الفن وغاياته وموصلا لطالبيه إلى أقصى نهاياته فائقا في كل كفاية لتيسير

موده نهاية فأردت أن أشرحه شرحا يوضح سراير مشكلاته ويكشف أستار معضلاته

يسير اللفظ عزيز المعاني صغير الحجم عظيم المباني ولا أتعرض للواضح الواضحة

أقصى النهايات ما يكون في النهاية في حق الكل

من الكلمات هو خامس الاملاء والاسهاب لئلا يوجب اشتغال الطلبة بما لا يعنيهم و

ويقطعهم زيادة على ما يغنيهم ولما كان الاتفاق والاهتداء إلى عموم العظماء

من العقلاء والعلماء سنة مشروعة وسيرة متنوعة وكل قطرة قدر نقطة عينهم

وحسب استطاعته يتحف سلطان وقته ومسلكه نادرا ما تيسر له من بيانه وبنانه

وقد اتفقوا ما بينهم بالتخليد ذكرهم كتابا شريفا في علوم شتى حاويا لذلك أسامي

مآثرهم ولواعة مناقبهم بين الورى ولما أنا اقتفيت حذوهم وآثارهم وإن

لم أدرك بمأثرهم وغبارهم رسمت هذا الكتاب باسم مولاي وسلطاني إظهارا

لشكر نعمه التي سلطها هو آنا فآنا علي وإتيانا لأداء حق ولائه التي يستشفع أنواعها

من مدى الأيام وشيد تربيته الحسنى ورضع نعمه التي لا تحصى ومن أمواج بحار

عاطفته وجبرت المستوفى التاء في أيام دولته بلغت العقود والعلاء وبيظهر

عناية العظمى بلغت العلوم من الفروع والأصول وبشرف حمايته الكبرى

ترقيت إلى درجة الشرف القبول وهو الذي صار شآبيب أيام دولته حقيق

في جبهة الزمان وعقد منعقد لبه نشرة لبستان تعطار بعضا الدوران

فإنه الروح المحض الذي يحيى به الأرواح والحيوة البحت الذي ينفخ

به الأشباح أخص الله هذا الخلق كلهم فإنه روح وهذا الخلق جثمان

أعني حضرة السلطان الأعظم مالك رقاب العرب والعجم مالك عالم كلاه

في العالم وإلى الأقاليم الفضلاء الكرام مستخدم أرباب العلم والعلم مستفيد

اصحاب السيف والقلم رافع مراتب العلم الى الغاية القصوى مظهر كلمة الله العليا ناشر رايات الملة الاسلامية ناصر آيات الشريعة المحمدية فاتح ابواب الخيرات بانى اسباب المكرمات مكمل نوع الانسان واضع موازين العدل والاحسان كهف الحطلومين ملاذ المسلمين شمس الملوك والسلاطين قسيم الخلفاء والخواقين ظل الله على الخلايق اجمعين خليفة رسول الله في زمانه الملك المؤيد المنصور بعناية رب العالمين امام المؤمنين محي الدنيا والدين عيسى بن محمد بن محمد خلد الله قدره و سلطانه واكرم ثباته وبرهانه ونصر من خادمه وواقفه وخذل من خالفه ونافقه من قال آمين ابقى الله مهجته فان هذا دعاء يشمل البرايا وخدمت به خزانته العليه وسدته السنيه اعلاها الله تعالى على فرق الفرقدين وجعلها مقصدا للوفود الخافقين فان لوحظ بعين القبول فهو غاية المامول ونهاية المسؤل والآن اشرع في شرح الكتاب والله الملهم للصواب قوله الحمد لمن وجب وجوده الخطبة الشريفة مشتملة على براعة الاستهلال لان فيها الاشارة الى مقاصد علم الكلام من اثبات الصانع وصفاته وافعاله والحمد هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم والتبجيل سواء كان على الفضائل او على الفواضل وقوله دل على وجوده ارضه وسماؤه استدلال على وجود الباري عز اسمه باظهر مصنوعاته قال الله

والحسنات م

وهو المهيب النافذ امره

وهو جميل الوجه

اى اهلك واذل

اى بهذا الشرح

الفضائل المزايا الغير المتعدية والفواضل المتعدية ... م

وليس سالتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله وقوله شهد بوحدانيته وصف العالم وبناؤه نفي للتعدد لاستلزامه فساد السموات والارض كما قال لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والوصف بالسكون المصدر ووصف الكائن في البناء ثم صفهما الى نفسه وقوله القدير الذي لا ينتهي قدرته عند المرام لان قدرته لازمة لذاته دائمة بدوامه متعلقة بجميع الكائنات على احسن نظام ارادته فلا ينتهي قدرته عند المرام فليرا عا عادتها كما لو ابدا والقضاء عبارة عن احاطة علم الله بوجود الكائنات وانتقاشها في اللوح المحفوظ على الوجه الواقع والقدر خروج الممكنات من العدم الى الوجود واحدا بعد واحد مطابقا للقضاء فالقضاء في الازل والقدر في لا يزال والسنن الطريق تباركت اسماؤه اي تعظمت عن صفات المخلوقين الالاء من النعم الظاهرة تاهت اي تحيرت انظار العقول في ملاحظاته واراء اي افكار وازتجت اي انسدت وابجا في اي جهاته ومن كل ما يتوصل به الى تحصيل الصورة الفكرية والشكر فعل يشعر بتعظيم المنعم بسبب كونه منعما سواء كان اعتقادا بالجنان او ثناء باللسان او عملا بالاركان قوله والشكر افعا عطائه لانه لا يحصل الا بتوفيق الله تعالى او لانه من فعال العباد وهي مخلوقة له والغنا بالفتح النفع وقع الاه لفالة وكسر بالسه اي شدته وغناه بالفتح نفعه وافقاه هي متعديا ولازما

بالاوقات م

وهو عبارة عن الدوام

اي بالله

المكلفا قالوا باستواء القدرة بعد حصول المراد ولانه لو كانت القدرة باقية حال حصول المراد على تحصيله وهو تحصيل الحاصل والكلام يعد عدمه على ابدائه يلزم اعادة المعدوم وهم قايلون بامتناعها واما اهل السنة فلما اجازوا اعادة المعدوم قالوا بعدم استواء القدرة ان سعى القدرة بعد عدم المراد على ابدائه م

وهو هنا متعدد وفاعله ضياؤه اي ضوؤه والضمير المضاف اليه راجع الى رسول
الله صلى الله عليه وسلم والبدر المنير معطوف والاصل ما يبتنى عليه غيره والفروع
والابرار الاطهار واسرار اللاهوت صفات الذات واستار الجبروت
صفات الافعال والمراد من مشاهدات الملك محسوسات العالم ومن مغيبات
الملكوت معقولاته المغيبة عن الحس والمنطبعين بمعنى المجبولين والتلقي الملاك
والقاعدة قضية كلية ممهدة لتعرف احكام جزئيات موضوعاتها منها والشرع
وضع الهي سائق لذوي الالباب باختيارهم المحمود الى الخيرات وقوله هذا اي
معنى هذا او خذ هذا فيصل الخطاب والعقائل جمع عقيلة وهي الكريمة
والنخبة من كل شيء ونخب كل شيء خياره والتنقيح التهذيب عن الزوائد
والتلخيص التبيين والشرح على وجه الايجاز والقانون يعني القاعدة
والمشكل الملتبس وكذا المعضل يقال اعضل الامر اي اشتد واستغلق
والابانة الايضاح والشعوب جمع الشعب بمعنى الشق وهو ما تشعب
اي تفرق من القبائل والجنوب جمع الجنب ومتدانية الجنوب
اي متقاربتها والمسوقة المعللة والمقومة المستقيمة واراد بالمبادي والمطالع
مباحث النظر ومباحثه والممكنات والالهيات العوالي والمقاطع مباحث
الالهيات والنبوة والامامة او اراد بالاولى ما يبتنى عليه مسائل وبالاخيرة
مطالبها التي هي مقصودة بالذات قوله فموضوع الكتاب لما كان الكلام

الابواب جمع

علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته على قانون الاسلام رتب الكتاب على
مقدمة تتضمن مباحث يتوقف عليها مسائل الكلام وهي مباحث النظر لانها
لا تحصل الا بانظار صحيحة ولا يتمكن منها الا بمعرفة النظر واقسامه وشرائطه
واحكامه وعلى ثلثة كتب الاول منها في الممكنات والثاني في الالهيات والثالث
في النبوات ووجه الانحصار ان يقال المبحوث عنه في هذا الكتاب اما ان يكون
مما يتوقف عليه المسائل الكلامية اولا والاول المقدمة والثاني اما ان يكون
الواجب او صفاته اولا والاول الالهيات والثاني اما ان يكون الرسل
او ما ينسب اليهم واحوالهم اولا والاول النبوات والثاني الممكنات
فان قلت على ما قلت يلزم ان يكون مسائل الكتاب منحصرة في الالهيات
من ان علم الكلام علم يبحث فيه عن ذات الله وصفاته على قانون الاسلام
لان البحث عن احوال الممكنات والنبوات ليس بحثا عن ذات الله تعالى ولا عن
صفاته قلت البحث في الكلام عن احوال الممكنات ليس مطلقا بل من حيث
انها مستندة الى الله تعالى والمقصود منه هو العلم بصفاته الاضافية ولهذا يسمى
اي من البحث عن احوال الممكنات
بالعلم الالهي من حيث انه لا حاصل فيه الا النظر فيها الى الله تعالى اولا
صفة من صفاته واما البحث فيه عن الكلي والجزئي والعلة والمعلول والواحد
جواب سؤال مقدر
والكثير ونحو ذلك مما لا تعلق له بذات الله تعالى وصفاته فمن المبادي لا من
المسائل قوله الفصل الاول المراد من المبادي ما يتوقف عليه مباحث
النظر وهو التعقل والعلم واقسامه وماهية النظر واثبات النظرية والتعقل تمثل

صورة من الشي عند العقل وهو لا يتصور ان كان ادراكا لا يحصل مع الحكم
كتصور الانسان من غير اثبات شي عليه او سلبه عنه وتسمى تصورا ساذجا
وتصورا او تصديق ان كان ادراكا يحصل معه كما اذا تصورنا الانسان وحكمنا
عليه بانه كاتب او ليس بكاتب والحكم نسبة امر الى اخر ايجابا او سلبا بمعنى ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة وقوله سواء او ايات زائد لتوضيح والاعم يصح
بتقسيم الحكم فان قلت التصديق ان كان نفس الحكم لا يصدق عليه انه ادراك
يحصل مع الحكم وان كان هو المجموع المركب من التصورات الثلث والحكم فكذلك
لان الحكم لا يكون سابقا عليه فكيف يكون معه قلت اختار المصنف ان
التصديق مجموع الادراكات الاربعة ولما كان الحكم جزأ اخيرا للتصديق
فحالة حصول الحكم يحصل التصديق فيكون ادراكا يحصل مع الحكم بمعنى انه
ويعدم الحكم عليه بالذات لا ينافي ذلك وانما تكلفنا في تفسير عبارة المصنف بما
(اي كونه ادراكا حاصلا الحكم معه زمانه)
يلزم خروج تصور كل من الطرفين والنسبة الحكمية عن التصور ودخولها في
التصديق لان حصول تصور كل واحد منها ليس مع الحكم بل سابقا عليه لا
لا يحصل مع الحكم الا المجموع المركب الحاصل من التصورات الثلث والحكم لان حصول
الجزء الاخير انما هو مع الكل وانما جعل المصنف مورد القسمة العقل في العلم
كما فعله غيره لئلا يتوهم لعقد حاضر عن النسبة ويعرف ان التصديق البديهي
بانه الذي لا يتوقف حصوله على نظر لان التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على

فقط

ادراك

التصور والتصديق قسمان الى العلم والجهل وذلك يستلزم كون الجهل قسما من العلم وهو صحيح وفي تعريف م

نظر وعقل لانه نفس ما يكون تصور طرفيه وان كان بالكسب كافيا في جزم العقل بالنسبة
بينهما وجوابه ان التصديق عند المصنف لما كان عبارة عن مجموع الادراكات
فلما يكون بديهيا لو كان المجموع بديهيا ولما التصديق المذكور فانما هو على راي
الحكيم فعلم من هذا ان في مثال المصنف للتصديق البديهي بالحكم بان السلب والكل
لا يجتمعان مساهلة وقوله لو كانت التصورات والتصديقات باسرها بديهية
لما فقدنا شيئا منها مع ظاهر لجواز ان يكون الشي بديهيا ومجهولا لان الجهل لا ينافي
البداهة فان كثيرا من الضروريات كالتجربيات فلم يتوجه اليه العقل يكون
مجهولا وكان الاولى ان يقول لو كان كل من كل منها بديهيا لم نحتج في تحصيل
شي منها الى نظر واللازم باطل ضرورة احتياجنا في بعض التصورات
(تصورات تصديقات)
والتصديقات الى الفكر والمراد بالمعارف العلوم وبالموضوعات المعلومات
المكتسبة بعضها من بعض اما باعتبار دور او بخلاف الكاسبية والمكتسبية ولكن
باعتبار دور في الاستناد اما والدور هو توقف الشي على ما يتوقف عليه
لا بمرتبة كما اذا توقف ا على ب وبالعكس او بمراتب كما يتوقف ا على ب
و ب على ج و ج على ا والتسلسل هو ترتيب امور غير متناهية ولا يلزم
الدور والتسلسل بل انه على ذلك التقدير لما جاز ان يحصل شي
(اي طلبنا)
منها بلا نظر ان يكون يعلم بعضه كل العلم اذ لا اخر انما نظري فيكون حصوله
(تصورات و تصديقات)
بعلم بعضه فهلم جرا فاما ان يذهب سلسلة الاكتساب الى غير النهاية وهو التسلسل

لان في هذا المثال اشعارا بان التصديق نفس الحكم حيث مثل التصديق بالحكم بعدم اجتماع النفي والاثبات وقد علمت ان اختيار المصنف ان التصديق مجموع الادراكات الاربع

يستلزم الدور او التسلسل باطلان اما بطلانهما فلان تحصيل التصور والتصديق
لو كان بطريق الدور او التسلسل لامتنع التحصيل والاكتساب اما
بطريق الدور فلانه يفضي الى ان يكون الشيء حاصلا قبل حصوله لانه لما
توقف حصول أ على ب وحصول ب على حصول ا بمرتبة او بمراتب كان
حصول أ سابقا على حصول ب وحصول ب سابقا على حصول أ والسابق على
السابق على الشيء سابق على ذلك الشيء فيكون ا حاصلا قبل حصوله واما اذا كان
بطريق التسلسل فلان حصول العلم المطلوب موقوف على استحضار ما لا
نهاية له وهو محال والموقوف على المحال محال وقد علم ان استحضار ما لا نهاية له
محال فلان اللاحق موقوف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في
زمان وحافظة الذهن في الا... متوقف على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو
محال لان البرهان من مبادئ قطع النفس بتناهيه على ما هو المذهب الحق
والترتيب في اللغة وضع كل شيء في مرتبته وفي الاصطلاح جعل الاشياء
المتعددة بحيث يطلق عليها اسم الواحد ويكون لبعضها نسبة الى بعض
بالتقدم والتأخر في الرتبة العقلية كما اذا اردنا تحصيل معرفة الانسان
وعرفنا الحيوان والناطق فرتبناهما بان قدمنا الحيوان واخرنا الناطق
حتى تأدى الذهن الى تصور الانسان وكما اذا اردنا التصديق بان
العالم محدث وعرفنا المتغير حد المطلوب وحكمنا بان العالم متغير

وكل متغير محدث يحصل لنا التصديق بحدوث العالم والمراد من الامور ما فوق
الواحد وبالمعلومة الحاصلة صورها عند العقل وقوله على وجه يؤدي الى استعلام
ما ليس بمعلوم احتراز عن الترتيب الذي لا يؤدي الى تحصيل غير معلوم فانه ليس
كل ترتيب مؤديا الى تحصيل ما ليس بمعلوم بل الترتيب المؤدي الى ذلك لا بد وان
يكون واقعا على وجه مخصوص من شرائط واوضاع معينة على ما سيجيء وقوله
الفصل الثاني انما قدم مباحث الموصل الى التصور على مباحث الموصل الى التصديق
لان نسبة الموصل الى التصور الى الموصل الى التصديق كنسبة المفرد
الى المركب لان الموصل الى التصور والموصل الى التصديق تصديق والتصور مقدم
على التصديق لان كل تصديق لا بد فيه من تصور المحكوم عليه اما بحقيقته او بوجه ما
والمحكوم به وتصور النسبة الحكمية لامتناع الحكم ممن جهل احد
هذه التصورات ومعرف الشيء ما يستلزم معرفته معرفته والمراد من معرفة الشيء تصوره
سواء كان بحقيقته او بوجه ما لغلبة استعمالها فيه لاختصاصها بالبسائط فبهذا
الا انه خرج الدليل عن تعريف المعرف والاستلزام استلزام العلة للمسبب
يعني انه قوله فيكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف فعلى هذا يسقط
الاعتراض بالحد الحقيقي والمرسوم يستلزم معرفتهما معرفة الحد والرسم ووجه
معرفة المعرف متقدمة على معرفة المعرف ضرورة تقدم السبب على المسبب ولزومه كذلك
الى ... او ساق او لها ان يكون غير الشيء المعرف له لو كان عينه كان معلوما قبل كونه معلوما

وانه ح وثانيها انه لا يعرف بالمعرف والا لدام على نفسه بمرتبة وهو الدور المصرح او
بمراتب وهو الدور المضمر وثالثها ان يكون مساويا له في العموم اي يكون بحالة متى
صدق المعرف صدق هو معنى الاطراد وبالعكس وهو المنع وهو ان يكون بحيث لا يدخل (صدق المعرف م)
فيه شيء من اغيار المعرف ومتى صدق المعرف صدق المعرف وبالعكس وهو ملازمة لانعكاس
وهو التلازم في الانتفاء والجمع وهو ان يتناول المعرف لكل واحد من
افراد المعرف والا لكان اما اعم منه او اخص او مباينا والكل لا يصلح
[اي وان لم يكن المعرف مساويا للمعرف في العموم]
للتعريف اما الاعم فلان تصوره لا يستلزم تصور الشيء ولا خواصه ولانه لا يفيد
التميز الذي هو اقل مراتب التعريف واما الاخص فلانه اقل وجودا فيكون اخفى
والاخفى غير صالح للتعريف واما المباين فلان نسبته الى المباين الآخر كنسبته الى غيره
وكنسبة المباين الآخر اليه فتعريفه اياه دون غيره وبالعكس ترجيح بلا مرجح
ولان الاعم والاخص لما لم يصلحا للتعريف مع قربهما الى الشيء فالمباين اولى
الاول لانه في غاية البعد عنه هذا ما قالوا ان الاعم يستلزم تصور الاخص بوجه ما (والكل يسطو فيه م)
نعم لا يستلزم تصوره بحسب كنهه لكن لا يدل ذلك على امتناع التعريف به واما التميز
فان اريد به التميز عن كل ما عداه فهو تمام المعرف لا نفيه وان اريد به التميز عن
بعض ما عداه فالاعم كثيرا ما يفيده والاخص قلما يكون اخفى لو كان الاعم ذاتيا
لوجب ان يكون اقل وجودا في العقل والمباين ربما يكون له نسبة خاصة الى بعض المباينات
لاجلها يمكن تعريفه به كالعلة والمعلول قال الشارح ثم لم تعرف المعرف فانه قول

دال على ما يميز الشيء عن جميع ما عداه حتى لا يجوز التعريف بالاعم قلت لان هذا بحسب
اصطلاح القوم وما هو لفظ من القول الشارح فلا ضرورة تدعو الى ان المتصور
الكسبية كما تكون بوجه خاص كذلك ربما تكون بوجه عام ذاتيا او عرضيا وكاسبها
الا ان يكون معرفا فلا بد من وضع باب آخر يفيد التعلم فيه وكذلك المصطلح جميع طرق
الاكتساب ولما كان معرفا لم يصح اعتبار التميز عن جميع الاغيار في رسمه وابعادها
ان يكون اجلى من المعرف لانه سابق في حصوله العقل فيكون اوضح عنده قبل الآخر
تعريف المعرف له لو كان له معرف يلزم تساويهما لما عرفت كل الفصل منه ولانه
معرف خاص مردود كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف به وجوابه انه يجوز ان يكون الشيء
باعتبار انه مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص لبعض منه وهو باعتبار انه مساو
للمعرف معرف لا باعتبار انه لبعض منه اذا عرفت هذا فقوله زمان طلوعها يعني (للمعرف ص)
زمان ظهور الشمس فوق الارض ولا الاشيا التي اللذين لا يعقل احدهما
على الآخر وقوله ركن شبيه بالنفس انها عنصر شبيه بها في المعنى اللطافة وعدم
[اي النار]
الرؤية ولا شك انه يخفى عند العقل من النار وحيث على الالفاظ الغريبة
والمجاز وهو التكرار ان الاستعمال اللفظ الغريبة ان يقال النار اسطقس
اي عنصر فوق الاسطقسات فهو لا يجوز الا اذا كان للسامع علم بالالفاظ الوحشية
ولا يجوز استعمال الالفاظ المجازية لان الغالب منها عدم المعاني الحقيقية سيما
الفهم الا اذا كان هناك قرينة والتي على المولفة [illegible] لاستعمالها وكذا لا يجوز الاستعمال

استعمال الالفاظ المشتركة في التعريفات بدون قرينة والوقوع في تعيين المعنى المقصود
والتكرار اما بان يكون بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الوحدات
فان المجتمع من الوحدات عين الكثرة او بعض الحد مثل ان يقال الانسان حيوان
جسماني ناطق فان قوله جسماني مكرر لان الحيوان يدل عليه ضمنا والتكرار الضروري
ما يكون لازما بالنظر الى مفهوم الشيء مثل ما يقع في تعريف المتضايفين فان التكرار
في حد كل منهما بازاء السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين لازم ليحصلا
في العقل معا فيتحقق التضايف فالذي يؤول في تعريف منهما فان اخذ مثل الاب مثلا
بانه حيوان يتولد من نطفته حيوان آخر من صنفه يتولد من نطفته
حيوان آخر لو لم يتقيد بهذا الحيثية لدخل فيه الابن لانه قد يتولد من نطفته
ايضا حيوان آخر فلا قيد بها يخرج عنه الابن لانه لا يكون بهذا الحيثية انما
مثل ابا ولا يقال له ابن بالاعتبار انه يتولد من نطفة حيوان آخر والتكرار
الخارجي بكونه جائزا لا بالنظر الى مفهوم الشيء بل بحسب سؤال السائل مثل ما
يقع في تعريف المركبات التي تركيبها من ذات الشيء وعارضه كالانف
الافطس فانه لو اسئل عنه يجاب بانه انف فطس له لو لم يكن وقيل ونعني
يحمل بالانف بمكن المعروض ذكرها لم يطابق الجواب السؤال الا وقيل
لانه يقتصر في التعريف لان الفطس شيء يعني يختص بالانف لا مطلقا
التقعر فعلم من هذا ان المستدرك ما يذكر في التعريف من غير ضرورة او حاجة

بانه انف ذو تقعير يختص بالانف فان السؤال الواقع عن المعروض المتقيد بالعارض لزم تكرار الانف م

بيان لما هو السائل الفطس م

لا ما لا يفيد احترازا زائدا فانهم قالوا لا بد ان يخرج بكل قيد في التعريف شيء
آخر وليس كذلك فانهم يجوزون التعريف باللوازم المتعددة والخواص المتعددة
وكل منهما قد يخرج ما يخرج الآخر قوله ولا يخلو من ان يكون داخلا فيها الا شياء
المذكورة في التعريف لانه اما ان يكون كل واحد منها داخلا في المعرف او خارجا
عنه او يكون بعضها داخلا وبعضها خارجا والاول اما ان يكون جميع اجزائه
وهو الحد التام كتعريف الانسان بالحيوان الناطق او لا يكون وهو الحد الناقص
وكل منهما داخل في مفهوم الانسان والمجموع جميع اجزاء
كتعريف الانسان بالجسم الناطق والثاني هو الرسم الناقص كتعريف الانسان
بالموجود الضاحك والماشي المنتصب القامة والثالث ان كان المميز داخلا
والمشمول خارجا يسمى حدا ناقصا ايضا كتعريف الانسان بالماشي الناطق
وان كان بالعكس يسمى رسما تاما كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك ويشترط
ان يكون الخارج لازما بينا وفي قوله والاول اما ان يكون جميع اجزائه مساهلة
لان القسم الاول ما يكون المعرف داخلا في المعرف والداخل في الشيء لا يكون
جميع اجزاء ولكن للشيء والعبارة الصحيحة ما ذكرنا وفي بعض ما ذكر من اقسام
المعرف مخالفة لاصطلاح المتأخرين اما اولا فلانه يقتضي ظاهر كلامه
ان يكون المميز الخارج مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى رسما تاما وليس
كذلك لان الرسم التام هو المركب من الجنس القريب والخاصة واما المركب من الجنس
البعيد والخاصة فهو رسم ناقص واما ثانيا فلانه يسمى المركب من العرض العام

الضاحك م

والفصل هذا اقتصارا ولم يصطلح عليه الشيخ والامام واكثر المتأخرين بل لم يعتبروا هذا
القسم في المعرفات لان المقصود من التعريف اما التمييز او الاطلاع على ذاتيات الشيء
والعرض العام لا يفيد شيئا من ذلك لا يقال يخرج عن هذه الاقسام التعريف بالمثال
كقول الادباء الاسم كزيد لانا نقول لا نم خروجه فان التعريف بالمثال تعريف بكون
الشيء مشابها للآخر في بعض الاحوال وذلك لا يمكن الا اذا كانت المشابهة خاصة مساوية
بينة فيكون رسما لا يقال المشابهة مشتركة بين الشيئين لانه لما شابه هذا ذاك شابه ذاك
هذا فلا يكون مختصا باحدهما لانا نقول مشابهة هذا لذاك غير مشابهة ذاك لهذا فيكون
تعريف الشيء بمشاركته للمثال تعريفا بخاصته قوله واعترض عليه اي على تعريف الماهية الاعتراض
من وجهين احدهما ان يقال تعريف الماهية لا يجوز وذلك لان تعريفها اما ان يكون
بجميع اجزائها او ببعض اجزائها او بامر خارج عنها او بما يتركب من الداخل والخارج
والكل محال فتعريف الماهية محال اما الاول فلانه يحتاج الى اجزاء الشيء عينه لا مساغ
ان يكون خارجا عنه وهو ظاهر او داخلا فيه لان الداخل ما تركب منه الشيء من
غير ان يكون مركبا من جميع الاجزاء وغيره فلا يكون جميع الاجزاء غيرها
فاذا كان عينه فلا يجوز التعريف به لما عرفت واما الثاني فلان تعريف الماهية
المركبة لا يمكن الا بواسطة تعريف بعض اجزائها فان كان ذلك البعض هو المعرّف
المعرّف لزم كون الشيء معرفا لنفسه وان كان غيره كان الجزء المعرف خارجا عنه
ضرورة ان كل جزء خارج عن الجزء الاخر فيكون من القسم الثالث وهو التعريف

بالخارج وهو ايضا محال لان الامر الخارج انما يعرف الماهية لو علم اختصاصه بها
والعلم باختصاصه بها يتوقف على العلم بها او على العلم بكل ما عداها والاول يوجب
الدور لتوقف العلم بالماهية على العلم باختصاص الخارج الموقوف عليها والثاني
يستلزم احاطة العقل بامور غير متناهية واما القسم الرابع فلان المركب من الداخل
والخارج خارج عن الماهية وقد بينا امتناع التعريف بالخارج فيكون التعريف
بالمركب منهما ايضا محالا لا يقال المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا والا
لزم ان يكون الجزء خارجا لانا نقول حصول المركب في الشيء يوجب حصول كل جزء منه
فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل جزء منه عنه وثانيهما ان المطلوب
بالتعريف اما ان يكون معلوما او لا يكون معلوما واياما كان يمتنع طلبه اما اذا
كان معلوما فلاستحالة تحصيل الحاصل واما اذا لم يكن معلوما فلامتناع توجه الطلب نحو ما
لا شعور للذهن به لا يقال ان اريد بالمعلوم المعلوم من كل وجه فلا نم الحصر
لجواز ان يكون معلوما من وجه مجهولا من وجه وان اريد به المعلوم في الجملة فلا نم
انه لو كان معلوما امتنع طلبه وانما يكون كذلك ان لو كان معلوما من جميع
الوجوه لانا نقول المعلوم من وجه دون وجه يمتنع طلبه ايضا بوجهيه
لما مر فان الوجه المعلوم يمتنع طلبه لحصوله وكذا الوجه المجهول لاستحالة
توجه الطلب الى ما لا حصول له بالبال ولا يذهب ان هذا الشك وارد
على المطالب التصديقية فلا يختص بالتعريف اجاب المتأخرون عن الاعتراض

الاول بما حكاه المصنف وهو ظاهر ولكن قوله ومعرفا به يقتضى انه جواب
سوال مقدر تقديره ان يقال سلمنا ان جميع الاجزاء الشئ يمتنع ان يكون معرفا له لكن لا
يلزم ان يجوز كونه معرفا له لجواز ان يكون بعضها معرفا لتلك الماهية فلا يجوز توقف
الماهية بمجموع الاجزاء لاستلزامه الدور وهو جوابه بما اشار اليه المصنف بقوله
ومعرفا به اى يمتنع ان يكون معرفا بذلك الشئ والا لزم التعريف بما تعلم منا خرا و
والظاهر انه زايد لا مدخل له فى الجواب مع انه وكذلك ما يتوهم على احتصاص
به وبقوله فى بيان لا مرلا على العلم بها فان العلم بالخاصة يوجب العلم بالماهية
وان لم يخطر بالبال اختصاصها بها واستصعبه المصنف بما ذكر فى الكتاب بقوله
ولا يستلزم الخارجى تصورتم تصورته فان كان متصورا كان الملزوم متصورا
والموصوف معلوم به فيكون معرفا به وايضا الوجه فى ذلك لزم ان لا يعرف شئ
من الا هذا التعريف اخذ بالمعنى ذكرتم وبما يوجواب المصاحب وبه لطابق بجواب
آخر وحاصله ان يقال ان جميع الاجزاء الشئ وان كانت نفسه الا ان التعريف
لا يستلزم التعريف نفسه لان معنى تعريف الشئ بجميع الاجزاء ان تصور الاجزاء
علة لتصوره لكن تصور الاجزاء يمكن ان يتبع على وجهين الاول ان يتعلق تصور
واحد بمجموع تلك الاجزاء وبهذا الاعتبار تصورتم تصور نفس الشئ الثانى ان يتعلق تصورات
متعددة بالاجزاء بان ياخذ كل جزء تصوره فالتعريف بالتعقل بما يلزم لو جعلنا
تصور جميع الاجزاء علة وليس كذلك بل جميع تصورات الاجزاء علة لتصور
الشئ

لان بعض اجزاء الحقيقة لما عرف بالماهية كان مجموع هو هو ذا علمها فلو عرف الماهية بالمجموع يلزم توقفها عليه فيلزم الدور

الشئ الذى هو تصور جميع الاجزاء فالحد والمحدود والمتحد الا انه فى الحد مفصلا
وفى المحدود مجملا ويمكن ان يجاب عن شق الاعتراض الذى على التعريف بالخارج
بعضه لصور وهو ان يقال سلمنا ان التعريف بالخارج موقوف على العلم باختصاصه
بها لكن لا نسلم لزوم الدور او لحاظه العقل بما لا يتناهى وانما يلزم ذلك لو توقف
العلم بالاختصاص على تصورها اى بالماهية بالكنه بالجهة المطلوبة من التصور وعلى
تصور كل ما عداها مفصلا وهو ممنوع بل على تصورها بوجه وتصور ما
عداها على سبيل الاجمال اذ قد نعلم اختصاص حكم معين بكونه سا فلا لمكان
معين وان لم نتصور حقيقة ذلك الشئ ولا ما عداها على سبيل التفصيل
وقوله ولا الا لمعرف فلا يفيد جواز تمام ذوره على جواز المصنف وهو ان يقال انا ذكرنا
من الجواب انما يتم فى الحد والرسم المركبين ولا فى الا كان مفردين فلا يصح
وهو انه انما التعريف بالمفرد لا يفيد سواء كان فصلا او خاصة كالناطق والضاحك
مثلا لانه يدل على شى له النطق وشى له الضحك وكذا الشئ يحمل مفهوم عام
وان يكون انسانا او غيره ومن شرط المعرف مساواته فادخل منه لا يفيد تصور حقيقة
الشئ ولا غيره عما عداه هكذا وجه بعض الشارحين كلام المصنف وفيه نظر لانه اولا
فلانه اراد السلب الجزئى لا ما رائ السلب الكلى لان هذا الكلام على تقدير تسليمه انما
يتم فيما اذا كان الفصل والخاصة من المشتقات كما فى المثالين المذكورين وهو
لا يستلزم ان لا يفيد التعريف بشئ من المفردات اصلا ولكن انما يلزم لو كان شرطه

اى بالماهية

اى بشام

للمعرف م

التعريف مساواة المعرّف للمعرّف في الصدق لا في المفهوم فانهم يجوّزون تعريف الانسان
بالحيوان الناطق مع انه اعم منه بحسب المفهوم والتعريف التام يحصل المساواة بحسب
الصدق ولا يتوقف على المساواة بحسب المفهوم والحاصل ان الايراد بعدم جواز التعريف
بالمفرد لفظي ان اريد به التعريف الصناعي فلا يساعد على تفسير النظر فان
فسّر بترتيب امور معلومة لا يجوز التعريف بالمفرد وان فسّر بتحصيل مراد
بترتيب امور يكون التعريف بالمفرد جائزا لان مرادكم ان يتعقل الذهن من
مطالبه ما هو جزئي وحينئذ يتنبه في الصور العقلية بتطلع على صور معينة
بسيطة فيتساق الذهن منها الى المطلوب ولكن الحوار عما اشكل اه الخ فانه يحصل
لان اه المطلوب لو كان مجهولا من جميع الوجوه لا من وجه يعلم امتنع طلبه فالوجه
المجهول وانما يكون كذلك لو كان الوجه المجهول مجهولا من كل وجه وليس
كذلك فان الوجه المعلوم من وجوهه كان ان الحكمنا حقيقة الملك بواسطه
العلم بعارض من عوارضه فالوجه المجهول وهو حقيقة الملك معلوم من وجه
العارض فيمكن توجه الطلب نحوه وقوله الحاصل اه ان يكون البسيط
يستلزم ما هو لسا الاقسام الاربعة ليعرف ان اي قسم منها يصلح ان
يكون معرّفا واي قسم لا يصلح واي قسم يصلح ان يكون قولا شارحا واي قسم
لا يصلح فالحاصل اه ان لا يكون له جزء وهي البسيطة او يكون له اجزاء
وهي المركبة وانما كانت له ان يكون جزءا للغير او لا يكون فالاقسام اربعة

قوله الاول في لواحق الحجة الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر قوله المدلول المتوكل العلم
فهذا التعريف يرى ان الكلام ... انه لا حاجة الى التوكيد كما هو اصطلاح المعرفة البسائط
كما عرفت في تعريف المعرّف وانما قيدنا العلم بالتصديق لئلا ينتقض بالحد بالنسبة
الى المحدود وهو اعم من ان يكون يقينيا او ظنيا ليتناول تعريف الدليل الاول والثاني وعم المراد
باللزوم اعم من ان يكون بيّنا او غير بيّن ليتناول جميع اقسام الدليل فان بعضها بيّن
اللزوم كالشكل الاول وبعضها غير بيّن كالاشكال الباقية وهو اعم ايضا من
اللزوم العقلي والعادي ليندرج فيه العلم الحاصل عقيب النظر بالعادي كما
ذهب اليه الشيخ الاشعري وقوله لعدم المدلول ليس بحيث له او لا فان
الدليل والمدلول متضايفان كالابوة والبنوة فيكونان متساويين في المعرفة
والجهالة فلا يجوز اخذ احدهما في تعريف الآخر لان المعرّف يجب ان يكون اجلى
ولئلا يلزم الدور فلانه يخرج منه الدليل الذي دل على عدم الشيء وجواب بعض الافاضل
ان المدلول التصديقي انتقاله وحصوله في الذهن ليس بعد بل لازم لان
يكون المدلول موجودا في الذهني لا يثبوليس كذلك الا ان يقول لا نعني بالمدلول
الا ما يطلب بالدليل والمطلوب بالدليل هنا هو الصورة اعتبارية
في الخارج لا وجود له في الذهن فكيف يتحقق ما يستدل بالدليل الذي دل على عدم شيء
في الخارج من غير العلم بانه حصل في الذهن ام لم يحصل العلم بالشيء ولو
قال الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر لكان اخصر واولى فيه نظر

لان استدلالنا ... العكس ... وان لم ... دلالة ... نظر

النظر لسقوط الاعتراض بالفصل لان ... لعكسها المستوي او عكس نقيضها
لا يقال يخرج عن هذا التعريف الدليل القابل بحسب الصورة فلا يكون التعريف
(اذ لا يلزم من العلم به العلم بالمدلول)
جامعاً لانا نقول اطلاق الدليل على الدليل الفاسد على التخصيص وانما هو
نظر لمشابهته والمجاز كما يطلق القياس على القياس الفاسد من حيث الصورة
مع ان تعريف القياس لا يصدق عليه قوله فاما ان يستدل بالكلي على الجزئي الا استدلالنا
بالقياس على سبيل فاما ان نستدل بثبوت الحكم على افراد الاعم الذي هو الكلي على
ثبوته على افراده الاخص منه الذي هو جزئي من جزئياته وهو القياس كقولنا
كل جسم ممكن وكل ممكن حادث فانه استدلال بثبوت الحدوث لكل افراد الممكن
الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي من جزئياته واما ان يستدل بثبوت الحكم
لكل افراد احد المتساويين على ثبوته لكل افراد الآخر وهو ايضاً قياس كقولنا
الانسان متعجب وكل متعجب ضاحك واما ان يستدل بثبوت الحكم لجزئيات الكلي
على ثبوته لجميع افراد الكلي وهو عكس الاول يسمى استقراء وهو قسمان تام وناقص
فالتام ان يكون الحكم باستقراء جميع الجزئيات كالحكم بان كل جسم متحيز لان الجسم اما
حيوان او نبات او جماد وكل واحد منها متحيز والناقص ان يكون الحكم باستقراء
بعض الجزئيات كقولنا كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان
والدواب والطيور كذلك وهذا لا يفيد اليقين لاحتمال ان يكون حال بعض
الافراد الذي لم تستقرأ على خلاف ما استقرئ كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل
عند المضغ

واما ان يستدل بثبوت الحكم في الجزئي على ثبوته في الجزئي الآخر لاشتراكهما في علة الحكم
وهو التمثيل في عرف المنطقيين والقياس في عرف الفقهاء كما يقال العالم مؤلف
فهو حادث كالبيت يعني البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة في العالم
فيكون حادثاً فاما ان يثبتوا علية المشترك بوجوه احدها الدوران وهو اقتران الشيء
وجوداً وعدماً كما يقال الحدوث دائر مع التأليف وجوداً وعدماً اما وجوداً
ففي البيت واما عدماً ففي الواجب والدوران آية كون المدار علة للدائر فيكون
التأليف علة للحدوث وثانيها السبر والتقسيم وهو ايراد اوصاف الاصل وابطال
بعضها ليتعين الباقي للعلية كما يقال علة الحدوث في البيت اما التأليف او كذا او كذا
والكل باطل سوى التأليف لان صفات الواجب ممكنة وليست بحادثة فتعين الاول والجواب عنهما
ان كلا الوجهين لا يفيدان اليقين اما الدوران فلان الجزء الاخير من العلة التامة
والشرط المساوي دائر مع المعلول مع انه ليس بعلة واما السبر والتقسيم فلان
(اي كل واحد من الجزء الاخير والشرط المساوي)
حصر العلية في الاوصاف المذكورة ممنوع لجواز ان يكون في صورة الفرع ... بتقسيم ليس
بمنحصر ... والاوصاف مجاز ان يكون العلة غير ما ذكرتم ثم بعد تسليم صحة الحصر
لا نسلم ان المشترك لما كان علة في الاصل يلزم ان يكون علة في الفرع لجواز ان يكون
خصوصية الاصل شرطاً للعلية او خصوصية الفرع مانعة منها قوله الكلام في القياس
واصنافه تتمثل المقصود في التعبير عن ... المعرفة لا قسام وعلى اقسام الحجة باكثر
وعلى اقسام العكس لاضافة ولما كان الحجة جنساً بالقياس الى اقسامها التي هي القياس

والاستواء والتمساك تطلق عليها لفظ الانواع ولما كان اقسام القياس اقسام الحجة

اي على اقسام الحجة

مقسمًا بحسب القضايا عرفها كلها جاز تعريف القياس فقال قول مؤلف من اقوال متى سلمت

يكون ذلك القول او نقيضها مذكورا في القياس وعدم كونهما مذكورا فيه

لزم عنه لذاته قول آخر كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فانه قول مركب من
قضيتين لو سلمتا لزم عنهما لذاتهما ان العالم حادث والقضية قول يصح ان يقال
لقائله انه صادق فيه او كاذب وهي اما ان يكون طرفاها مفردين او لا والاولى الحملية
ويسمى المحكوم عليه والمحكوم به فان لم يكونا قضيتين سميت حملية موجبة كقولنا زيد كاتب
او سالبة كقولنا زيد ليس بكاتب وان كانا قضيتين سميت شرطية وهي اما متصلة وهي
التي يحكم فيها بصدق قضية او لا صدقها على تقدير اخرى فان حكم فيها بصدق قضية
على تقدير اخرى فهي متصلة موجبة كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان وان حكم
فيها بسلب صدق قضية على تقدير اخرى فهي متصلة سالبة كقولنا ليس ان كان هذا
انسانا فهو جماد واما منفصلة وهي التي يحكم فيها بالتنافي بين القضيتين في الصدق
والكذب معا او في الصدق فقط او في الكذب فقط او بسلب ذلك التنافي فان حكم فيها
بالتنافي فهي منفصلة موجبة حقيقية ان كان الحكم فيها بالتنافي في الصدق والكذب
كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا او مانعة الجمع ان كان الحكم فيها
بالتنافي في الصدق فقط كقولنا اما ان يكون هذا الشيء حجرا او شجرا او مانعة الخلو
ان كان الحكم فيها بالتنافي في الكذب فقط كقولنا اما ان يكون هذا الشيء لا حجرا او لا شجرا كقولنا اما
وان حكم فيها بسلب التنافي فهي منفصلة سالبة حقيقية او مانعة الخلو او مانعة الجمع

لا اعرف هذا فلنرجع الى حل المتن فالمعقول هو المركب الا المفهوم العقلي وهو
حاصل بالعكس المعقول والا الملفوظ فهو حاصل العكس الملفوظ والمراد
من الاقوال القضايا وهي القوى جنس ولعدم اشتمال العكس المستوي على لغة
اي بالقضايا من قضيتين كما ذكرنا والعكس المستوي تعريفا بقولنا متى ... واحترز به عن
القضية الواحدة المستلزمة لذاتها عكسها فانها لا تسمى قياسا لكن تدخل في تعريف القياس
المركبة المستلزمة لعكسها فانه يصدق عليها انها قول مؤلف من قضيتين يستلزم
لذاته قولا آخر مع انها لا تسمى قياسا ... الا ان يكون القضايا
لا يجب ان يكون مسلمة في نفسها بل يجب ان يكون بحيث لو سلمت لزم عنها قول
آخر ليندرج في الحد القياس الصادق المقدمات والكاذبة كقولنا كل انسان حجر
وكل حجر حمار فان المقدمتين كاذبتان الا انهما بحيث لو سلمتا لزم
اما عنهما ان كل انسان حمار وقوله لزم عنه يخرج الاستقراء والتمثيل فانه متى
سلمت لا يلزم عنهما شيء لاحتمال تخلف مدلوليهما عنهما والمراد باللزوم ما
هو اعم من البين وغيره ليندرج في حد القياس الكامل وغيره وقوله لذاته

وهو السعد الاول اي القياس

يخرج به ما يلزم لا لذاته بل بواسطة مقدمة غريبة كما في قياس المساواة
وهو ما يتركب من قضيتين متعلق محمول اولاهما يكون موضوع الاخرى كقولنا
لما وصر أ مساو لب وب مساو لج فانهما يستلزمان ان أ مساو لج لكن لا لذاتهما بل
بواسطة مقدمة غريبة وهي ان كل مساو لمساوي الشيء مساو لذلك الشيء ولهذا لم يتحقق

ذكرنا الاستلزام الا حيث يصدق تلك المقدمة واما اذا لم يصدق تلك المقدمة
فلم يحصل منه شيء كما لو قلنا بعض ج ب وبعض ب د لا يلزم منه ان بعض ج د لان
بعض الجيم لا يكون بعضا وقوله قول الى آخره اي القول اللازم يجب ان يكون
مغايرا للكل ولكل من المقدمات لو لم يعتبر في النتيجة المغايرة لزم ان يكون
كل قياس فيه كما في الاستثنائي احدهما وقوله ويتلو الاشتمال
النتيجة اي الصحيح اشتمال القياس على النتيجة مثال الاستثنائي قولنا ان
كان هذا انسانا كان حيوانا لكنه انسان ينتج انه حيوان فالنتيجة وهي قولنا هو
حيوان مذكور في القياس بالفعل واما قولنا لكنه ليس بحيوان ينتج انه ليس بانسان
نقيض النتيجة وهو قولنا هذا انسان مذكور فيه بالفعل وانما قيد الاشتمال
في النتيجة بان يكون بالفعل لانه لو لم يقيد لدخل الاقترانيات في حد القياس
الاستثنائي لان النتيجة مركبة من حدين هي طرفاها وهيئة صورة وهي حاصلة
الا السقف ومادة مذكورة في الاقترانيات ومادة لكنه ما يحصل الصورة
تكون النتيجة مذكورة فيها بالقوة لا بالفعل لحد الاخرين لازم ويتلوه بطلان
تعريف القياس او بطلان تقسيمه الى قسمين لان الاستثنائي ان لم يكن قياسا
بطل التقسيم والا لكان تقسيم الشيء الى نفسه والى غيره وان كان قياسا بطل
التعريف لانا اعتبرنا ان يكون القول اللازم مغايرا للكل ولكل واحد من المقدمات
ولما كانت النتيجة مذكورة في القياس بالفعل لم تكن مغايرة للكل ولكل واحد منها

فائدة

السيد م

١٤

ولا يتعقل لانه ان النتيجة لو لم تكن مذكورة في القياس لم تكن مغايرة للكل بل لبعض
المقدمات لانه يكون كذلك لو لم يكن النتيجة جزء المقدمة وهو ممنوع فان المقدمة
في الاستثنائي بحسب قولنا ان كان هذا انسان كان حيوانا فهو حيوان لان قولنا
انسان المذكور من المقدمة جزء منه جعله جزء الكل وبعده قول جزء لا سيما
قولنا النتيجة قضية لا تعقل النتيجة وبعضها نفسه لا جزؤها الا انها الصدق
والكذب المذكور في القياس الاستثنائي على ما ذكر ليس نفسه بل لا يكون عين
النتيجة او نقيضها مذكورا بالفعل لا انا نعقل المقول بذاته ان يكون جزء
النتيجة او نقيضها مذكورين بالترتيب الذي في النتيجة على هذا فلا اشكال
قوله والاول ان يستدل الى آخره العكس الاستثنائي اي يستدل بوجود الملزوم
على وجود اللازم والاول تناقض بشرط امكانه كون الملزوم هو الملزوم كقولنا ان
كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على
عدم الملزوم كما لو قيل في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او
يستدل بوجود احد المتنافيين على عدم الآخر وبعدم احد المتنافيين على
وجود الآخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه فرد فليس
بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد وقوله والاخرى تدل
على وضع الملزوم اي يكون العكس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل
على وضع الملزوم اي اثباته في المتصلة لينتج وضع اللازم اي ثبوت وضع المعاند

السواد م

هذا انسان م

قوله

٤٧

متصلا ای صدقها وکذبها ای الحقیقیه لیتنتج رفع المعاند الآخر او صدقا فقط ای مانعه الجمع لیتنتج رفع اللازم ای نقیضه ای المتصله لینتج رفع الملزوم او رفع المعاند متصلا ای صدقا وکذبا ای الحقیقیه لینتج وضع المعاند الآخر او رفع المعاند کذبا فقط ای مانعه الخلو لینتج ای لیفید وضع المعاند الآخر وسمی المجموعة القوی ای مجموع الاستثنائی والمتصله الحقیقیه فهو المثال المذکور ومثال مانعه الجمع قولنا اما ان یکون هذا الشئ انسانا او فرسا ومثال مانعه الخلو قولنا اما ان یکون هذا الشئ لا انسانا او لا فرسا والمتصلات تنتج الوضع الوضع والرفع الرفع وفی المنفصلات تنتج الوضع الرفع والرفع الوضع فتصدق فی انتاج هذا القیاس شرائط ان تکون الشرطیه موجبه فان السالبه لم تنتج شیئا فان صدق الشرطیه السالبه سلب اللزوم او العناد ولا یلزم ان یکون بینهما عدم اللزوم او عناد لم یلزم من وجود احدهما او عدمه وجود الآخر او عدمه وثانیهما ان تکون الشرطیه لزومیه ان کانت متصله وعنادیه ان کانت منفصله لان العلم بصدق الاتفاقیه موقوف علی العلم بصدق احد طرفیها او کذبه فلو استفید العلم بصدق احد الطرفین او کذبه من العلم بالاتفاقیه یلزم الدور وثالثها احد الامرین وهو اما کلیه الشرطیه او کلیه الاستثناء ای کلیة الوضع او الرفع فانه لو انتفی الامران احتمل ان یکون اللزوم او العناد فی بعض الاوضاع والاستثناء علی وضع آخر فلا یلزم من ثبات جزء من الشرطیه او نقیضه ثبوت الآخر او نقیضه

لینتج الصادق المعاند الآخر م

احدهما

٦٥

الکلیه الآن او کان وقت الانفصال او الاتصال وو فضعها بموضعه وقت الاستثناء او وضعه فانه ینتج العکس ح ضروریه کقولنا ان قدم زید وقت الظهر مع عمرو واکرمته لکنه قدم مع عمرو فی ذلک الوقت فاکرمته قوله الثانی ای العکس الاصولی قوله لابد له من حد وسط ما یناسب طرفی المطلوب الاصلی ای یکون له نسبة الی طرفی المطلوب یسمی من المحمول له والموضوع عنه لان الکبری یدل علی ان ما ثبت له الاوسط فهو محکوم علیه بالاکبر والصغری علی تقدیر کونها سالبة حاکمة بان الاوسط مسلوب عن الاصغر فالاصغر لا یکون داخلا فیما ثبت له الاوسط فالحکم علی ما ثبت له الاوسط لا یتعدی الی الاصغر فلم یلزم النتیجة ولما الثانی فلان الکبری لو کانت جزئیة لکان معناها ان بعض الاوسط محکوم علیه بالاکبر فجاز ان یکون الاصغر غیر ذلک البعض فالحکم علی بعض الاوسط لا یتعدی الی الاصغر مثلا یصدق کل انسان حیوان وبعض الحیوان فرس ولا یصدق بعض الانسان فرس فضروبه الناتجه باعتبار هذین الشرطین اربعه لان الضروب الممکنه الانعقاد فی کل شکل ستة عشر لان القضیه المعتبره ومتی حکم فیها علی مفهوم المحمول علی ذات الموضوع منحصرة فی المخصوصه والمحصورة والمهمله لان موضوعها اما ان یکون جزئیا او کلیا فان کان جزئیا فالقضیه مخصوصه وان کان کلیا فاما ان یکون بین فیها کمیة افراد الموضوع من الکلیه او البعضیه او لا بین اللفظ الدال علی کمیة الافراد یسمی سورا فان بین فیها کمیة افراد الموضوع فالقضیه محصورة وهی اربعة اقسام

ای الشکل الاول

قوله فالاول شرط الشکل الاول ایجاب الصغری وکلیة الکبری اما الاول فلان الصغری لو کانت سالبة لم یندرج الاصغر تحت الاوسط فلم یحصل الانتاج م

لان الحكم فيها اما على كل الافراد او على بعضها وايا ما كان فاما بالايجاب او بالسلب

فان كان الحكم فيها على كل الافراد فهي كلية اما موجبة وسورها كل اي كل واحد

واحد لا الكل المجموعي كقولنا كل نار حارة اي كل واحد من افراد النار حار واما

سالبة وسورها لا شيء ولا واحد كقولنا لا شيء او لا واحد من النار ببارد وان

كان الحكم فيها على بعض الافراد فهي جزئية اما موجبة وسورها بعض او واحد

كقولنا بعض الحيوان او واحد من الحيوان انسان واما سالبة وسورها ليس كل

وليس بعض وبعض ليس كقولنا ليس كل حيوان انسانا وان لم يبين فيها كمية الافراد

فهي مهملة كقولنا الانسان حيوان والانسان لفي خسر وهي في حكم الجزئية بمعنى انهما

متلازمان فانه متى صدقت المهملة صدقت الجزئية وبالعكس فاذا صدق الانسان

في خسر صدق بعض الانسان في خسر وبالعكس والشخصية منزلة منزلة الكلية لاسيما في

كبرى هذا الشكل فانا اذا قلنا هذا زيد وزيد انسان انتج بالضرورة هذا انسان فعلم

ان القضية المعتبرة ليست الا المحصورات اذا عرفت هذا فالمحصورات لما كانت اربعة وهي معتبرة في

الصغرى والكبرى فاذا قرنا احدى الصغريات الاربع باحدى الكبريات الاربع

يحصل ستة عشر ضربا لكن بالشرط الاول يسقط ثمانية اضرب الصغريان السالبتان

مع الكبريات الاربع والاربعة الكائنة من الصغريين الموجبتين مع الجزئيتين

فلم يبق الا اربعة اضرب الاول من موجبتين كليتين كقولنا كل ج ب وكل ب ا

والله انتاج بصدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه

الاوسط والثاني من كليتين والكبرى سالبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ب ا والله

انتاج بصدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط والرابع

من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ب ا والله

انتاج بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل الاوسط وقوله

على صدق الاكبر اي نفيه اشار بهذا الى انتاج الضروب الاربعة اي يستدل بما

ذكرنا على هذه الامور فنتيجة الضرب الاول موجبة كلية والله اشار بقوله على صدق

الاكبر على كل الاصغر ونتيجة الثاني موجبة جزئية والله اشار بقوله او بعضه

اي صدق الاكبر على بعض الاصغر ونتيجة الثالث سالبة كلية والله اشار بقوله او سلبه

عن كله اي سلب الاكبر عن كل الاصغر ونتيجة الرابع سالبة جزئية والله اشار بقوله

او بعضه اي سلب الاكبر عن بعض الاصغر وانتاج هذه الضروب بينة بذاتها لا تحتاج

الى برهان قوله وفي الثاني شرط انتاج الشكل الثاني شرطان احدهما اختلاف

مقدمتيه في الكيف بان يكون احدهما موجبة والاخرى سالبة وثانيهما كلية الكبرى و

وذلك لانه لو لم يتحقق هذان الشرطان يحصل الاختلاف وهو صدق القياس تارة

مع الايجاب وتارة مع السلب والاختلاف موجب للعقم لان اللزوم اي لزوم احد

اما بيان الشرط الاول فلانه لو انتفى الاختلاف في الكيف فاما ان يكونا

موجبتين او سالبتين وايا ما كان يتحقق الاختلاف لانه لو كانتا موجبتين فلانه

يصدق كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق الايجاب ولو بدلنا الكبرى بقولنا

وكل فرس حيوان كان الحق السلب ولو قال الكبرى سالبة لصدق قولنا لا شيء من الانسان

بحجر ولا شيء من الفرس بحجر فالحق السلب ولو قلنا بدل الكبرى كل ناطق انسان ولو قلنا ولا شيء

من الناطق بحجر فالحق الايجاب وانما لزم الاختلاف في الصغرى بعد اتفاق الشرط الثاني

فلانه لو كانت الكبرى جزئية فاما ان تكون موجبة او سالبة وعلى كلا التقديرين

يحصل الاختلاف اما على تقدير الايجاب فلصدق قولنا لا شيء من الانسان

بفرس وبعض الحيوان فرس والصادق الايجاب ولو قلنا بدل الكبرى وبعض الصاهل

فرس كان الصادق السلب واما على تقدير السلب فلصدق قولنا كل انسان

حيوان وبعض الجسم ليس بحيوان والصادق الايجاب ولو قلنا بعض الحجر ليس بحيوان

والحق السلب واما ان الاختلاف موجب للعقم فلانه لما صدق مع الايجاب

لم يكن منتجا للسلب ولما صدق مع السلب لم يكن منتجا (اي الناتج) للايجاب لان المنتج لابد

لزوم احدهما للعلم فضروبه المنتجة بحسب مقتضى الشرطين اربعة لانه يسقط

باعتبار الشرط الاول ثمانية (الى الشكل الثاني) ضروب السالبتان والموجبتان الكليتان والجزئيتان

والمختلفتان وباعتبار الشرط الثاني اربعة اخرى الكبرى الجزئية الموجبتين والسالبتين

(اي يكون احدهما كلية والاخرى جزئية) والجزئية السالبة الموجبتين فبقيت الضروب الناتجة اربعة الاول من كليتين

والصغرى موجبة كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار بقوله وصدق الاوسط

على كل الاصغر وسلبه عن كل الاكبر الثاني عكس الاول كقولنا لا شيء من ج

ب وكل ا ب بنتيجة كلية والصغرى منهما سالبة كلية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر

الثالث من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب واليه اشار

بقوله او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر الرابع من

[معتبر]

سالبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى كقولنا بعض ج ليس ب وكل ا ب واليه اشار

بقوله او سلبه اي سلب الاوسط عن بعض الاصغر وصدقه على كل الاكبر وكل واحد

من هذه الضروب ينتج سالبة جزئية واليه اشار بقوله على سلب الاكبر اي يستدل بها

من الضروب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر واما بيان انتاج هذه الضروب فالخلف

وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ويجعل صغرى ويجعل كبرى القياس كبرى لينتظم منهما قياس من الشكل

[اي من نقيض النتيجة الصغرى وكبرى القياس الكبرى]

الاول منتج لما ينافي الصغرى مثال على الضرب الاول لو لم يصدق لا شيء

من ج ا لصدق بعض ج ا او نضمه الى الكبرى هكذا بعض ج ا ولا شيء من ا ب ينتج

من الشكل الاول بعض ج ليس ب وقد كان الصغرى كل ج ب هذا خلف وهكذا في

سائر الضروب وسادسها ود ود لك ان يجد عدا آسانه اي شرط لهذا الشكل

[بشرطه]

بحسب الجهة ومنها امران احدهما ان يكون الوقت الذي حكم فيه بالوصف

لاحد الطرفين هو الوقت الذي حكم فيه بسلبه عن الطرف الاخر الثاني ان يكون احد

المقدمتين دائمة سواء كانت ضرورية اولا وسواء كانت الثانية اولا ووصفه

الموقتتان والعرفيتان ايضا ينتجان مثال الاول قولنا كل ج ب بالتوقيت

المحض لا شيء من ا ب حين ولكن لا توقيت ينتج لا شيء من ج اي ولكن لا توقيت مثال

الثاني قولنا لا شيء من الانسان بفرس وكل صاهل فرس دائما ينتج لا شيء من الانسان

بصاهل وأما وأما اشتراط هذين الأمرين لأنه لولا ذلك لم يحصل الانتاج لصدق
قولنا لا شيء من القمر بمنخسف وقت التربيع وكل قمر منخسف وقت حيلولة الأرض بينه وبين
الشمس مع أنه الصادق النتيجة وهي قولنا لا شيء من القمر بقمر واعلم أن هذا الشرط
للكلية في الانتاج لأنه قد يوجد ولا انتاج كما في الممكنة مع الدائمة مثلا يصدق
قولنا لا شيء من الرحى بمتحرك دائما وكل زيد متحرك بالامكان مع كذب لا شيء من الرحى بزيد
اللهم إلا أن يخص ذلك بما سوى الفعليتين وشرط الثالث أن يستدل شرطي إنتاج
الشكل الثالث أمران أحدهما إيجاب الصغرى فإنها لو كانت سالبة فالكبرى إما أن يكون موجبة
أو سالبة وأيا ما كان يحصل الاختلاف الموجب للعقم أما إذا كانت موجبة فكقولنا لا شيء
من الإنسان بفرس وكل إنسان حيوان أو ناطق والحق في الأول الإيجاب وفي الثاني
السلب وأما إذا كانت سالبة فكما إذا أبدلنا الكبرى في المثال المذكور بقولنا ولا شيء من الإنسان
بصاهل أو جماد فالحق في الأول الإيجاب وفي الثاني السلب وثانيهما كلية إحدى المقدمتين
فإنهما لو كانتا جزئيتين احتمل أن يكون البعض من الأوسط المحكوم عليه بالأكبر غير البعض
من الأوسط المحكوم عليه بالأصغر فلم يجب تعدية الحكم من الأوسط إلى الأصغر وبعضه فرس صح
كقولنا بعض الحيوان إنسان والحكم على بعض الحيوان بالفرسية لا يتعدى إلى البعض
المحكوم عليه بالإنسانية وباعتبار هذين الشرطين يحصل الضروب ستة لأن اشتراط
إيجاب الصغرى حذف ثمانية ضروب كما في الشكل الأول واشتراط كلية أحدهما حذف آخرين صح
ضربين وهما الكبريان الجزئيتان مع الموجبة الجزئية فالشكل الثالث هو أن يستدل بصدق

الطرفين أعني الأصغر والأكبر على كل الأوسط كقولنا كل ج ب وكل ج ا أو
يستدل بصدق أحد الطرفين على كل الأوسط والطرف الآخر على بعض الأوسط و
هو على وجهين أحدهما أن يستدل بصدق الأصغر على كل الأوسط وصدق الأكبر على
بعض الأوسط كما لو بدلنا الكبرى المذكورة في المثال بقولنا بعض ج ا وثانيهما أن يستدل
بصدق الأكبر على كل الأوسط وصدق الأصغر على بعض الأوسط كما لو بدلنا الصغرى
بقولنا بعض ج ب على صدق الأكبر على بعض الأصغر أي يستدل بالمقدمات الثلاث على صدق
الأكبر على بعض الأصغر كقولنا بعض ب ا أو يستدل بصدق الأصغر على كل الأوسط
وسلب الأكبر عن كل الأوسط أو سلب الأكبر عن بعض الأوسط كقولنا كل ج ب ليس ج
ولا شيء من ج ا أو ليس بعض ج ا أو يستدل بصدق الأصغر على بعض الأوسط
وسلب الأكبر عن كل الأوسط كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ج ا على سلب الأكبر عن
بعض الأصغر أي يستدل بالمقدمات الثلاث على سلب الأكبر عن بعض الأصغر كقولنا ليس بعض
ب ا واعلم أن تبيان إنتاج هذه الضروب بالخلف وطريقه في هذا الشكل أن يجعل نقيض
النتيجة كبرى وصغرى القياس صغرى لينتج منهما ما ينافي الكبرى في الشكل الأول
مثال في الضرب الأول وهو الذي من موجبتين كليتين لو لم يصدق بعض ب ا لصدق
لا شيء من ب ا فكل ج ب ولا شيء من ب ا ينتج لا شيء من ج ا وقد كان الكبرى كل ج ا
هذا خلف ولا ينتج هذا الشكل إلا جزئية لأن بعض ضروب هذا الشكل إنما ينتج
بالكليات وإن الكليتان والكبرى سالبة وإنما لا ينتج إن كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر

كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق انسان ولا شيء من الانسان بفرس والنتيجة
في الاول بعض الحيوان ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس والعلم بانه لا ينتج الا
الجزئية الكلية لم ينتج الا جزئية لكونها لعض من الضروب الباقية فان الاول الخاص
حيث كل ضرب يا يتفق من موجبتين الثاني لعض من كل ضرب يا يتفق مع موجبة في كليه
ومتى لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم ولو انتج الاخص لان نتيجة الاعم لازمة
لنتيجة الاخص لانها لازم الاخص ولازم اللازم لازم قوله الرابع الشكل الرابع
شرط انتاجه امران احدهما ان لا يجتمع فيه الخستان السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين
سواء كانتا من جنس واحد كالسالبتين والجزئيتين او من جنسين
كما لو كانت احداهما سالبة والاخرى جزئية الا اذا كانت الصغرى موجبة
جزئية فانه حينئذ يجب ان تكون الكبرى سالبة كلية والثاني اي عدم اجتماع الخستين علم صح
فيه على تقدير ان لا تكون الصغرى موجبة جزئية فلانه لو لم يجتمع الخستان فيه على تقدير ان
لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا
لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الحمار بانسان ولا شيء من الصاهل بانسان
والحق في الاول السلب وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني الايجاب وهو كل
فرس صاهل ولو بدلنا الكبرى بقولنا بعض الحيوان انسان او بعض الناطق انسان
صارت الكبرى موجبة جزئية والصغرى سالبة كلية والحق في الاول الايجاب وهو كل
فرس حيوان وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان

بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول
الايجاب وهو كل انسان ناطق وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس و
كقولنا كل ناطق انسان وبعض الحيوان ليس بناطق وبعض الحمار ليس بناطق والحق في
الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الانسان بحمار
وعند اعتبار الشرط تسقط ما اجتمع فيه الخستان الا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية
والكبرى السالبة الكلية والمركبة من الموجبتين الجزئيتين لان القرائن التي اجتمعت
فيه الخستان احدى عشر الصغرى الموجبة الكلية مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
السالبة الكلية مع الكبرى الكلية السالبة الجزئية والموجبة الجزئية والصغرى السالبة
الجزئية مع المحصورات الاربع فالقرينة الاولى من القرائن الثمانية وهي المركبة من سالبتين
كليتين لعض من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية ومن سالبة جزئية
صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية وهي المركبة من الصغرى السالبة الكلية والكبرى
الموجبة الجزئية لعض من المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية
والقرينة الثالثة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية
لعض من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الاخص
لم ينتج الاعم فقد ثبت عدم انتاج تسع قرائن من اشتراط الاول وهو عدم
اجتماع الخستين فيه على تقدير عدم كون الكبرى سالبة كلية الا اذا كانت الصغرى موجبة

الموجبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الكلية اخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة وهي المركبة صح

جزئية فلانه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان انسان
وكل ناطق حيوان او كل فرس حيوان والحق في الاول الايجاب وهو كل انسان ناطق
وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الانسان بفرس وهي لنقيض ما لو صدق الخس منتج
لم ينتج الاخص لم ينتج الاعم فسقط بالشرط الثاني اضرب بقي آخران فالمنتج منها بالضرورة
خمسة الصغرى الموجبة الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة
الكلية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية والاربعة الاول لا تنتج
الا الجزئية لجواز ان يكون الاصغر اعم من الاكبر كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق
انسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الباقي كليا لكونه اخص من الباقي وكقولنا
كل انسان حيوان ولا شيء من الفرس بانسان متى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الصغرى
الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة كليا لكونه اخص منه واما الصغرى السالبة مع الكبرى
الموجبة الكلية فينتج سالبة كلية ثالثها الشكل الرابع وهو ان يستدل بصدق الاصغر على كل
الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب وبصدق الاصغر على كل الاوسط وصدق الاوسط م
وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر
على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يستدل بهذين الضربين على صدق الاكبر على بعض
الاصغر او يستدل بصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا كل ب ج ولا شيء من ا ب وبصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط
عن كل الاكبر كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يستدل

بهذين الضربين على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يستدل بسلب الاصغر عن كل الاوسط
وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ب ج وكل ا ب على سلب الاكبر انتاج م
عن كل الاصغر وبيان الضرب الاول والثاني والخامس بعكس الترتيب ثم عكس
النتيجة فانا اذا عكسنا الترتيب فيها ارتد الى الشكل الاول كما لو عكسنا
الضرب الاول مثلا هكذا كل ا ب وكل ب ج ينتج كل ا ج وهو ينعكس الى بعض ج ا
او هو المطلوب وبيان انتاج الثالث والرابع بعكس المقدمتين ليرجع الى الشكل
وينتج م الاول فينتج المطلوب ولد فالقضايا المتعاكسة قد مضى ما ذكر ان القضايا المتعاكسة
المنتجة ثلاثة وعشرون اربع اسمائها اثنان من الاربع موتلفان من الشرطية المتصلة
الموجبة اللزومية ومن وضع مقدمها او رفع تاليها واثنان من الاربع موتلفان
من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او ما نعة الجمع الموجبة العنادية ومن وضع
احد جزئيها من المنفصلة الحقيقية الموجبة العنادية او المانعة الخلو الموجبة العنادية
ومن رفع احد جزئيها فان قلت يلزم بما ذكرت ان القياس الاستثنائي ان يكون اقسامها
ستة لا اربعة اذ ينتج المقدم من كلام الشرطية المتصلة ومن وضع مقدمها او تاليها من
الشرطية المتصلة ومن رفع تاليها او تاليها من المنفصلة الحقيقية ومن وضع احد
جزئيها لانها من المنفصلة المانعة الجمع ومن رفع احد جزئيها وحاصلها من المنفصلة
الحقيقية ومن رفع احد جزئيها ومن المنفصلة المانعة الخلو ومن رفع احد
جزئيها قلت كما كان وجهها اربعة اقسام اتصالية وانفصالية وكل واحد منهما

لا وجه لها او رفعهما غير منتج ثلاثة اذ ربعة وان كان بحسب الاعتبار فيقسم القسيم ستة وعشر
انواع منها اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وستة في الشكل الثالث وخمس في الشكل
الرابع قوله الثالث مواد الحجج العقلية التي يتركب منها الحجج والحجج [illegible] عليه
لانه كانت ما صدقه العقل من غير افتقار الى السماع كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له
سبب او نقلية اي يكون للسماع مدخل فيها سواء كان جميع مقدماتها مفتقرة الى السماع
كقولنا تارك المأمور عاص وكل عاص يستحق النار فان الاول انما علم بقوله تعالى افعصيت
امري والثاني بقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم او بعضها كقولنا الخمر
مسكر وكل مسكر حرام والحجج العقلية اما ان يكون مقدماتها قطعية اي يقينية سواء
كانت ضرورية او مكتسبة مركبة تركيبا صحيحا مفيدة لانتاج يقيني كقولنا هذه النار
مشتعلة وكل نار مشتعلة فالنار محرقة [illegible] الخشبة محرقة وتسمى برهانا او لا
فعلم [illegible] ان الدليل لفظ مشترك [illegible] من العام الى [illegible] ولكن اي صحيح
الذي هو [illegible] او ان يكون ظنيا او مشهورة وتسمى خطابة ولا [illegible]
ولا ان يكون يشتبه باحدها اي بالقطعية او بالظنية والمشهورة [illegible] الا
كذلك وتسمى مغالطة هذا تعريف كلام المصنف وان كان فيه مخالفة الاصطلاح المشهور
[illegible] المشهورات من مقدمات الخطابة ولم يذكر الجدل واتفاقا [illegible] المغالطة لا [illegible] التقسيم
[illegible] الخطابة اي المظنونات [illegible]
اعتبار [illegible] المصنف ان [illegible] من مقدمات المغالطة [illegible]

البرهان او ما يشبه مقدمات الجدل اي المشهورات قوله والمقدمات اليقينية اي الضرورية المعتبرة
قضايا يجزم العقل بها اي يكون [illegible] جازمة بها عند [illegible] باستعمال القوى العقلية
من غير معونة من الحس بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او بالبديهة
او تصور احدهما بالكسب وتصور الآخر بالبديهة كقولنا الواحد نصف الاثنين
والكل اعظم من الجزء والممكن محتاج في وجوده الى سبب وتسمى اوليات لان العقل
يجزم فيها اولا من غير توسط وسط بخلاف الكسبية فان الجزم فيها بالاكتساب وتوسط
الوسط وهو ما يقترن بقولنا لانه حين يقال لانه كذا وتسمى قضايا بديهيات
او قضايا يجزم العقل بها بسبب [illegible] بسيطة تتصور في الذهن عند تصور طرفيها
مثل الاربعة زوج [illegible] من [illegible] الانقسام [illegible] وسط حاضر
في الذهن [illegible] عند تصور الاربعة والزوج وتسمى قضايا قياساتها معها
او قضايا يجزم الحس بها اي يكون الحس جازما بها باستعانة الظاهر كقولنا هذه
النار حارة او بالحس الباطن كقولنا ان لنا غضبا وخوفا او قضايا يجزم بها الحس
والعقل معا اي يكون العقل جازما بها باستعانة من الحس مع العقل معا [illegible] وكل الحس
هو [illegible] السمع مثل [illegible] عن محسوس ممكن [illegible] جمع كثير يجزم العقل [illegible]
تواطؤهم على الكذب كعلمنا بوجود مكة وبغداد وتسمى هذه القضايا متواترات
واما قيد المخبر عنه بكونه محسوسا لانه لو لم يكن محسوسا لم يحصل الجزم [illegible]
[illegible] كان [illegible] فالجزم فيه انما يحصل بمجرد تصور طرفيه لا غير

وان كان نظريا فالجزم انما يحصل بالبرهان دون الشهادة وانما قيده بامكان الوقوع
لانه لو اخبر عن مستحيل عقلا عدد لا يحصى لا يحصل للعاقل الجزم به وانما قيد المخبرين
بامتناع تواطئهم على الكذب لانه لو جاز اتفاقهم على الكذب لا يحصل الجزم بصدوره
او غيره اي غير حس السمع مثل ان يشاهد ترتب شيء على غيره مرارا كثيرة فيحكم
العقل بواسطة تكرار المشاهدة بان ذلك الترتب ليس على سبيل الاتفاق ومثله قولنا
لو كان اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا فهناك سبب وان لم نطلع على حقيقته
مثل اسهال شرب السقمونيا مرارا كثيرة وتسمى هذه القضايا بتجربيات فالحاكم في هذه
القضايا العقل بواسطة الحس وهو غير حس السمع وهو تكرار المشاهدة وقد يقع
في جزم العقل مشاهدة الترتب مرة او مرتين ولا يحتاج فيها الى المشاهدة مرارا كثيرة
لانضمام قرائن الى المشاهدة يحصل بها اليقين وتسمى حدسيات كالحكم بان نور
القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلاته النورية بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
قربا وبعدا وكخسافه عند حيلولة الارض بينه وبينها وعدم خسافه في غير ذلك
والفرق بين التجربة والاستقراء ان الاستقراء يحصل المشاهدة الى الجزئيات حتى الحكم
كلي والتجربة يتقدم المشاهدة فيها فيحكم العقل بسببه واما الفرق
بين التجربة والحدس فهو ان القوى المقدمة للجزم في الحدسيات مغايرة للاثر
بخلاف التجربة وقيل الفرق بينهما ان التجربة تتوقف على فعل يفعله الانسان
حتى يحصل المطلوب بسببه فان الانسان ما لم يجرب لم يحصل ثابتا ولا اعطاه

التجربة

غيره متى تعقل الطرفان لا يحكم عليه بالامتناع او عدمه بخلاف الحدسي فانه لا يتوقف
على ذلك وفيه نظر لان العلم بخواص الكواكب وما يشبهها من التجربيات ليس لفعل
الانسان مدخل فيه والفرق بين الفكر والحدس بان الاول مشروط بان تتحرك
النفس حالة له فهو الفكر وان يحصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او
عقيب طلب وشوق من غير حركة ويعقل ما هو مشروط له فهو الحدس فحقيقته ان
تنتقل المبادي المترتبة في الذهن فيحصل المطلوب بخلاف الفكر فانه حركة الذهن
نحو المبادي ورجوعه الى المطالب فلا بد فيه من حركتين بخلاف الحدس لانه لا
حركة فيه اصلا والانتقال فيه ليس بحركة فان الحركة تدريجية الوجود والانتقال
في الحدس آني الوجود وهم واما الوهميات فهي قضايا كاذبة يحكم بها الوهم في امور
لتخيله البعض والجهل المركب وهو صنفه لكونه يرجع الى التخيل المشكوك والموهوم مثاله
فلان يطوف بالليل فهو سارق بناء على التلازم الحاصل بينه وبين كل من يطوف
بالليل فهو سارق قوله مثل العدل حسن والظلم قبيح مثال المصلحة العامة والشفقة
الطبيعية مثل مدح الجهة ومواساة الفقراء وحماية مثال الرقة والنفرة
من المشهورات الاولة لان الانسان لا ينافي ولو فرض نفسه خالية عن جميع الامور
المغايرة لعقله وقدر انه خلق دفعة من غير ان ينشأ جدا جدا الى ان يحكم حكما
بالحكم بالاوليات ودون المشهورات من غير ان يكون حادثة ودعوى كان ذلك بخلاف
الاوليات والوهم قوة جسمانية تدرك المعاني الجزئية وتحكم في المعقولات الصرفة

وكما اذا حكم بان عدد الجسمين لا يوجدان في مكان واحد في وقت واحد حقيقي

كالوهم لا يدرك الا في المحسوسات فلذلك يكون صادقا كما اذا حكم بحسن الحسناء
وقبح الشوهاء ومما تعرف به كذب الوهم انه يساعد العقل في المقدمات المنتجة لنقيض (اي حكم الوهم)
ما حكم به كما يحكم الوهم بالخوف من الموتى مع انه يوافق العقل في ان الميت جماد (اي القبيح)
والجماد لا يخاف منه وهو منتج لقولنا الميت لا يخاف منه فاذا وصل العقل
والوهم الى النتيجة نكص الوهم وانكرها وهذا السر جعل العقلا امورا تشوا في النفس
من المشهورات لكادحين يتسابق الى الاوليات لولا ردع العقل والشرايع وتكذيبهما (اي ردع)
لاحكام الوهم لعدت ملتبسة بالاوليات لم تكد تتميز اصلا وقوله لو غيب النفس
عن شي وتغيبها عنه سواء كان صادقا او كاذبا مثال الاول قول الطبيب للمطبوخ
المسهل انه شراب مرقق صاف يبرغبه يشربه ومثال الثاني قوله انه اعلا العسل بالمرة (مخيلات)
الصفراوي العسل مرة مهوعة فينفر عنه واكثر ما تستعمل المخيلات في القياسات
الشعرية وهي القياسات التي تعد فيها مخيلات والغرض منه انفعال النفس بالترغيب (اي مقدمة)
والترهيب ويروجها الاوزان المطبوعة والاصوات الطيبة قوله والثالثة ما يحتج (اي من استعمال المخيلات)
تعلم انهم ارادوا من الثالثة الحجة النقلية وهي دليل صحيح نقله اي نقل مقتدى به ممن ثبت
صدقه عقلا وهم الانبياء عليهم السلام لان الدليل العقلي دل على صدق اقوالهم
لانهم ادعوا الرسالة واظهروا المعجزة على وفق الدعوى فذلك يدل على صدقهم كما
سيأتي في مباحث النبوات وقوله عقلا تنبيه على امتناع ان يكون العلم بصدقهم مستفادا
من النقل والا لزم الدور ان كان معرفة صدق النقل الاول ايضا مستفادا من النقل

الاول او التسلسل ان كان معرفته مستفادا من النقل الثالث والثالث من الرابع وهلم
جرا وكلاهما باطلان والدليل النقلي انما يفيد اليقين لو انتفت عشرة امور لانه لو لم
يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين بالمقصود وعليها عدم الاشتراك
لانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد وعليها
عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احد هذه الثلثة يمنع الجزم بما هو
الظاهر من اللفظ فلا يفيد اليقين وعليها عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم
ببقاء المدلول في الزمان الذي ورد فيه الناسخ وعليها عدم المعارض العقلي الذي
لو كان لرجح عليه كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى فان ظاهر الآية يدل على الاستقرار
حسب ما فسره ابن عباس رضي الله عنهما والمعارض العقلي الذي هو الدليل الدال على (على الدليل النقلي)
امتناع مماسة الاجسام له تعالى موجود وراجح لان العقل اصل النقل فهو مقدم النقل
في العقل كما عرفت فلو رجح النقل على العقل لزم تكذيب العقل الذي هو اصل
لتصديق النقل الذي هو الفرع وتكذيب الاصل لتصديق الفرع محال لاستلزامه تكذيب
الاصل تكذيب الفرع ايضا لان صدق الفرع مبني على صدق الاصل فهذه ولعل بعض (بالعقل)
التمثلات يؤول بالعقل وبعضها لا دليل الا به تعالى كما هو مذهب بعض السلف وعلى
هذا يتفاوت بها انتفاء لا تفيد الدلائل النقلية اليقين لكونها في حيز التعارض
قوله الفصل الرابع في احكام النظر النظر الصحيح هو المستجمع لشرائط النظر
مادة وصورة والشبهة تقسم السابع الى ما فوقه من عند الاقسام تنزل بالتناقض

ونقول لا طريق لنا الى العلم سوى الحس وانما انكره المهندسون ائمة النظر الصحيح في الالهيات بها
زاعمين ان المطلوب فيها هو الاخذ بالاخلق والاولى لا الجزم فلا نسلم انهم اعترفوا
بوقوعه في العلوم اليقينية الهندسيات لعدم تطرق الغلط اليها قوله كما ان حلاوته
اي حلاوة العلم لان الضروري ايضا يسمع حلاوة لكن لما كانت منكشفة الامر كلا تتميز
حلاوته وحاصل الوجه الاول من احتجاج الشيخ ان العلم الحاصل عقيب النظر
لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما نظهر خلافه ولا نظريا والا لزم التسلسل لكن
عبارة المصنف قاصرة عن هذا المعنى والمقصود الذي ذكرنا فليس بمستقيم لان العلم
الحاصل عقيب النظر هو ما حصل بالنظر وما حصل بالنظر لا شك في كونه نظريا والمقصود
بكونه ضروريا او نظريا فتح قوله ولا احصل كيف نعرفه اي كيف نعرف الى الحاصل
مطلوبه لانه لم يكن له شعور به من قبل وتوجيه الجواب عن الوجه الاول ان يقال ان
عنيتم بالعلم الحاصل عقيب النظر العلم بالشيء فنختار انه نظري ولا نسلم حصوله بالنظر ولا نسلم
لزوم التسلسل لانه لا يفتقر الا الى هذا النظر المستلزم له وان عنيتم به العلم
بافادة المقدمتين للنتيجة فنختار انه ضروري كما في الشكل الاول القريب الى الطبع
او نظري لكن منتهيا الى الضروري كما في الاشكال الباقية والله تعالى اعلم انما صار المصنف في الجواب
التزام كون العلم الحاصل عقيب النظر ضروريا ليس بجيد لما قلنا فان العلم الحاصل
عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه ضروريا
ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بلزوم النتيجة

ضرورة سواء كان يقينا او غير يقيني لانا نقول لا يكون في الجواب مطابقا للسؤال لان الضرورة
اي وجوبا وقطعا
في السؤال هو ما يقابل النظري لا الضرورة بهذا المعنى ولهذا جعل النظري في مقابلته
وبه يشعر قول المصنف ما قام عليه الدليل من الضرورة ... اما مراد بها
عند السؤال وايضا لا يكون في قوله وظهور الخطأ فعلام مجموع مستقيما فان ...
ظهور الخطأ بعدم لازم للضرورة الذي هو مقابل للنظري لا للضرورة بهذا المعنى
ولنا نافلان قوله والعلم باستلزام المقدمتين مطلقا الهيئة الخاصة اوالحاصل له
ضرورة مستدرك لا يعنيه عنه قوله والعلم به اي العلم بالمطلوب بعد النظر الصحيح
ضرورة وانما خص الجواب عن الاول بالتصديقات مع وروده بعينه في التصورات
ايضا لان الجواب عنه فيه مذكور في الجواب الذي ذكره عن الثالث بعد ايضا تم
لان لقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستفاد من القول
المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصورات ونعلم بالضرورة
ان الحكمين لا يمكن ان يحصلا دفعة واحدة وان امكن تصورهما معا والجواب ان يقال ان
العكوس لا سابقة لحصول العلم المطلوب كذلك المقدمتان والاسباب المعدة
لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل احدهما بعد واحد قوله واحتج المهندسون الوجه
الاول من مسلك المهندسين ان الفكر لو كان مفيدا للعلم في الالهيات فاذ ...
للذات الله تعالى والتالي باطل وكذا المقدم قوله في ان ما هي الا حقيقتها
والنفس اي ان النفس كيف هي جسم او جسماني او مفارق وجواب الوجه الثاني
ان اختلاف العقلاء في ماهية النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم

اشارة الى اختلاف نسخ المتن

بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر
الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل يدل على عدم العلم
من النظر في الالهيات لا شك حتى له الوهم بلا برهان العقل ثم اخذ ما في حد العقل
في المسائل الالهية من المقدمات التي تدركها بالوهم فيلتبس اي يخالط الوهم بالعقل
ما اخذ الى من المقدمات فالالهيات يشبه كما لا يتحرج معاجيه فان قضايا الوهم فيما ليس
من المحسوسات باطلة يشبه كلها لا يتحرج فيه يحكم على ما ليس بمحسوس بحكمه على المحسوس وبما عليه
قوله مدوع لما ص ان النظر الصحيح يفيد العلم يترتب عليه فوق حالته الاولى ان النظر
الصحيح يعد الذهن لقبول فيض النتيجة من مبدأها باتفاق الحكماء والاشاعرة لا
ان النتيجة تفيض على الذهن من الواهب جل شانه عقيب النظر الصحيح عن جريه العادة
عند الشيخ ابي الحسن الاشعري فانه يقول لافعال الله تعالى المشكورة انه يخلقها باجراء
العادة بذلك كحصول الشبع عقيب الاكل الذي عقيبه الشرب من غير وضوء حيث
الوجوب عند الحكماء اي عنده لا يتخلف المبدأ الفارق على الذهن عقيب العلم بالمقدمتين
المرتبتين ترتيبا صحيحا وهو مختار الامام الحرمين والراجح عند الامام واصحاب الاشاعرة
فان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن والله تعالى قادر على كل الممكنات على ايجادها ابتداء
بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا مع امتناع عنه عادة ولقائل
ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بدون
الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار

كما سيتضح في الفاسد الذي من الكلمات وقد اتفق الحكماء على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب
النظر الصحيح واجب فانه متى حصل العلم بالمقدمتين المكتسبتين على شرائط الانتاج لعلم العلم
بالنتيجة سواء فرضت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع
حضورهما بالبال في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن والعلم بهذا الامتناع
ضروري وقالت المعتزلة النظر يولد النتيجة في الذهن بمعنى التوليد ان يوجد فعل
شيء لفاعل كحركة اليد فانها توجب حركة المفتاح فيقولون للفعل الصادر عن الفاعل
بلا توسط شيء آخر كحركة اليد انه صادر بطريق المباشرة والفعل الصادر
عن الفاعل بتوسط شيء آخر كحركة المفتاح التي تصدر عنه بتوسط حركة اليد انه صادر
عنه بالتوليد فان المعتزلة لما اعتقدوا اسناد افعال الحيوانات اليها انفسها او
اسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلان
التوليد ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى ... وهو غير مقدور
مقدورة والله اعتبار بتوليده ... اي ... المعتزلة بناء على
ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى ابتداء من غير واسطة وان لا مؤثر الا الله
ولو كان كذلك لما يكون النظر مولدا للنتيجة ومؤثرا فيها ... انه لا بد في استحضار
المقدمتين من ملاحظة الترتيب ... الشارحين ... على الوجه الذي اعتبر
... لان كل نتيجة تحصل من مقدمتين انما تحصل اذا كانتا على
ترتيب معين وهيئة معينة فان قولنا كل ج ب وكل ب ا انما ينتج قولنا كل ج ا

لفوائد معا حولها كلك في مرب على كل منها ولعل له عليها البرهنة وقد جعلنا كل دليل
على كل مرتب فانما ينتج بعضها في على ما عرفت ولذلك جعلت الاشكال في اجلاء
من ان الشكل الثالث لا ينتج الا جزئية
الانتاج وخفائه بحسب اختلاف المعتبر فيها بالبرهنة وتفاوتت ترتيبها قربا وبعدا
بيان الطبع الفرع الثالث ان المشهور ان النظر الفاسد قد يستلزم الذي لا يكون منتجا
للشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبها لا يستلزم الجهل
اي الجزم بصدق نتيجة كاذبة في نفس الامر بخلاف ذلك الحق عند المصنف
ان الفساد ان كان مقصورا على المادة بان يكون النظر من جهة الصورة صحيحا
من جهة المادة فاسدا يستلزم هذا النظر الجهل كما اذا اعتقد ان العالم قديم في
واعتقد ان كل قديم غني عن المؤثر فاعتقد بالضرورة ان العالم غني عن المؤثر
والا لم يكن الفساد مقصورا على المادة اي يكون الفساد مقصورا على الصورة
او شاملا للمادة والصورة لا يستلزم ولكن النظر الجهل قد يستلزم جهل البرهنة
على الوجه الحاصل والبرهنة مستلزم فلا يستلزم ود الرابع في انه كاف في البحث
من مباحث النظر في ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ويستقل بها وادراك الامور
الالهية ولا حاجة الى المعلم كما ذهب اليه الا ما عليه من ان العقل لا يستقل
بادراك الحقائق الالهية لانه لا بد من امام معصوم في كل زمان يعلمهم طرق المعاش
والمعاد ويرشدهم الى وجوه الادلة ويدفع الشبه وان يكون مؤيدا من عند الله
ويكون عقله الكامل مستقلا بادراك الاشياء من غير معلم آخر ويشبه الى الخلق

مكان البصر وان كان بالواسطة ادل البرهان الاولى كذلك التكلم كذلك العقل الصحيح بالادراك

كسبه ضوء الشمس للا بصار ويدل على ان النظر كاف في ذلك ان المصنف المثال
في كون النظر المفيد موجودا وهو ان الانسان العاقل متى حصل في ذهنه ان العالم ممكن
على معنى ان الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السوية وحصل ان كل ما هذا شانه محتاج
في وجوده الى فاعل يضطر الى العلم بان العالم له فاعل سواء وجد هناك معلم او لا
واصحاب الاسماعيلية على ما ذهبوا اليه ان الخلاف المراد منهم بين العقلاء في
المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك كما في البديهيات فلو كان الانسان
لا يستقل بعقله لتحصيل اضعف العلوم كالنحو والنجوم واخس الصناعة كالحياكة
والخياطة فما بالك باصعب العلوم وهو العلم الالهي وجوابه ظاهر على ما ذكر المصنف
ود الثالث في وجوب النظر اتفق الاشاعرة والمعتزلة على ان النظر في معرفة الله
واجب لكن عند الاشاعرة وجوبه بالشرع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات
والارض ونحو من الايات الآمرة بالنظر كقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار
فانه تعالى امر بالنظرة مخلوقات الله تعالى يعني من الدلائل من الشمس والقمر والنجوم
وما في الارض من الجبال والبحار والاشجار ليستدل بها على وجود الصانع
ووحدانيته قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب كرم الله وجهه البعرة تدل على البعير
وآثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل العلوي والمركز السفلي لا يدلان على
الصانع الخبير والامر للوجوب كما سبق في موضعه ولكن عند المعتزلة وجوبه عقلي وهو لا
لان معرفة الله تعالى واجبة بالاجماع لان شكر المنعم واجب وشكر المنعم موقوف على معرفة المنعم

ومعرفته لا تحصل الا بالنظر لانها غير بديهية ضرورة ولا يمكن تحصيلها بطريق السمع
والا لزم الدور اذ صحة السمع تتوقف على معرفة الله تعالى فلو توقف معرفته على السمع
لزم الدور فتعين النظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به وكان مقدورا للمكلف
فهو واجب والا يلزم التكليف بالمحال لانه لو جاز تركه مع وجوب اتيان الموقوف
عليه لزم التكليف بالموقوف مع جواز ترك الموقوف عليه وذلك تكليف بالمحال لامتناع
الاتيان بالموقوف عند انتفاء الموقوف عليه [illegible] الواجب
بالمطلق احترازا عن الواجب المقيد كالزكاة المقيدة بوجود النصاب الحولي فان
ما يتوقف عليه هذا الواجب لا يكون واجبا اتفاقا واحترز بقوله وكان مقدورا
عن الواجب الذي لا يتم الا بامر لا يكون ذلك الامر مقدورا للمكلف فان ما لا يتم
الواجب الا به لو كان غير مقدور للمكلف لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه والا
لزم تكليف ما لا يطاق وهو باطل كادراك الوقت للصلوة فانه لا يتم الصلوة
الا به مع انه ليس بواجب لانه ليس بمقدور للعباد واعترض على دليل المعتزلة
بان مبنى هذا الدليل على حكم العقل بان معرفة الله تعالى واجبة وسيأتي الكلام في
ان حكم العقل باطل بل هو الشرع وعلى انحصار العرفان بطريق النظر وهو ممنوع (بل الحاكم هو)
وما الدليل على انحصاره ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله تعالى بالامام المعصوم
كما هو رأي الاسماعيلية او بالالهام كما هو رأي حكماء الهند وتصفية الباطن كما
هو رأي الصوفية وعلى استلزامه التكليف بالمحال وهو ايضا ممنوع لجواز التكليف

بالمحال عندنا واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب
قبل البعثة لانه حينئذ يكون وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل ولو
(اي حين وجوب النظر بالعقل)
وجب قبل البعثة لو [illegible] على تركه حينئذ لكن اللازم وهو العقاب قبل
(اي النظر)
البعثة منتف لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فينتفي ملزومه وهو الوجوب
عقلا لقوله تعالى وما كنا معذبين الاية دل على ان الوجوب ليس الا بالشرع وفي
هذا الاعتراض نظر لانا لا نم ان التعذيب على الترك من لوازم الوجوب بل
استحقاق التعذيب من لوازمه والاية لم تدل على نفيه فلم لا يجوز ان يكونوا مستحقين للعذاب
قبل البعثة وسامحهم [illegible] البعثة لمصلحة وحكمة وهي ان لا يقولوا كنا غافلين فلولا
بعث الينا رسول نبهنا على النظر لما تركنا الغفلة [illegible] الاية ولئن سلم
([illegible] فالاضافة بادنى الملابسة)
انهم لم يكونوا مستحقين بالعذاب قبل البعثة لكن لا يلزم منه ان لا يكون النظر واجبا
عقلا فان المراد من العذاب المذكور في الاية عذاب الاستئصال على ما يشير اليه
صاحب الكشاف وهو عذاب الدنيا كما يدل عليه سياق الاية فان ما لا يستحق بتركه عذاب
الاستئصال لا يمنع وجوبه فان الواجب ما يستحق تاركه عذاب الاخرة لا عذاب
الاستئصال ونفي عذاب الاستئصال لا يستلزم نفي عقاب الاخرة فان كثيرا من الواجبات
لا يعذب تاركها في الدنيا بل انما يعاقب على تركه في يوم الجزاء وقيل لو وجب [illegible] بالشرع (النظر هو)
لزم افحام الانبياء واللازم ظاهر البطلان بيان الملازمة ان المكلف لا ينظر
ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه ما لم ينظر لان وجوب النظر

في الشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع متوقف على النظر
في دلالة المعجزة على صدق الشارع والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور وحينئذ
يلزم الافحام فلذا لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء ايضا لان وجوب النظر
وهو معارضة بالمثل
غير ضروري بل هو متوقف على مقدمات وانظار دقيقة فان العلم بوجوب النظر
موقوف عند المعتزلة على العلم بوجوب معرفة الله تعالى وعلى العلم بان النظر طريق
اليها وبانه لا طريق اليها سواه وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل هذه المقدمات
نظرية تحتاج الى انظار دقيقة والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر نظري
فللمكلف ان يقول للنبي لا انظر ما لم اعلم وجوب النظر ولا اعلم وجوب النظر
الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم
الدور ويلزم الافحام فهذا توجيه المعارضة وانت تعلم ان هذه المعارضة
الواقعة ولنا الجواب الحقيقي عن شبهة المعتزلة فان قال لا ثم انه لو وجب النظر
بالشرع لزم افحام الانبياء وانما يلزم ذلك لو ان المكلف لا يعلم وجوب النظر الا
بالنظر بعد ما امكن وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعلم بتعليم الشارع والعلماء المعلمين
الواضحة عليه لينتبه على معرفة وجوب النظر قبل هذا لا يسمى تقريرا بل تعليما فان قلت
لابد ان يكون هناك فكر لان المخاطب يفكر عند السماع قلت نعم لكن تلقوا الفكر وقصد
مقصود المبين فانها فان لم يشكل فيها حصل له التصديق وان شك فيها الى الفكر
في نفسه فيتعلم لا يحتاج الى التعلم او تذكر المعلم السابق في العلم انما هو مع الفكر

ولا يكون له فيه فان الفكر حركة للنفس ينتقل بها من شيء الى شيء طالبا لا واحدا او اكثر
في التعلم هذه الحركة وعلى تقدير تسليمه لا نسلم ان النظر موقوف على وجوبه لانه يمكن
الكسب بالنظر ولا نتخير ذلك ان النظر واجب اولا ولا نسلم انه دلالة المعجزة على صدقه
موقوف على النظر فان من شاهد المعجزات الظاهرة والآيات القاطعة ممن يكون له
عقل سليم يعرف بنور من الله تعالى ان الآية بها حاجة القول واجب الاطاعة
كما ان اصحاب رسول الله عليه رضوان الله عليهم اجمعين كانوا لما رأوا المعجز من
معجزاته آمنوا بالله ورسوله من غير ان يحتاجوا الى نظر وتفكر ولا يقين رأى المعجزات
القاطعة ولم يؤمن برسول الله صلى الله عليه وسلم فهو كافر معاند وترك الفكر و
النظر بعد ظهور الحق لا يفيد وسواء المسيح جاء بما عجز منه فمن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور ولا تحتاج ان نعض هذه الوجوه والرد على ما ذكره في المعارضة المعتزلة
قوله المكان الاول في الممكنات اما جعل الكلام الاول في الممكنات لان لوازم
ايسر واسهل من لوازم الالهيات وعدم الاحتياج الى التعليم ولان بعض مباحث
الممكنات مبادئ لمباحث الالهيات والعلم بالمبادئ مقدم على العلم بما له المبادئ
ومن كونه ثلاثة ابواب لانه لا يخلو اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل
لهما وهو الامور الكلية والمراد بالامور الكلية الامور العامة وهي المشتركة
اما بين جميع الموجودات كالوجود والوحدة والماهية واما بين اكثر الموجودات
كالوجوب بالغير والامكان والحدوث والمعلول وما كان العدم مقابلا له

لتشكيك م

جواب سؤال العدم

في مقابلة الوجود والامتناع في مقابلة الامكان والقدم في مقابلة الحدوث والعلة
في مقابلة المعلول اجريت مجراها وشكلت مباحثها سلك مباحث الامور العامة
فالباب الاول في الامور الكلية والباب الثاني في الاعراض والباب الثالث
في الجواهر وانما جعل الباب الاول في الامور الكلية لانها مبادي للمباحث الاعراض
والجواهر قوله المعلوم اما ان يكون له كون في الاعيان العلوم المتصور قوله ومنا
اي من الاشاعرة من ثلث القسمة كالقاضي وامام الحرمين فانه قسم الاول اي المتحقق
في الخارج قسمين قال المتحقق في الخارج ان تحقق باعتبار نفسه اي لا يكون تحققه تابعا
لتحقق غيره بان يكون تحققه مستقلا في نفسه فهو الموجود بالذات كالذوات وان تحقق
باعتبار غيره اي يكون تحققه تابعا لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس اي الصفات
المشتركة كاللونية المشتركة بين السواد والبياض والفصول اي الصفات المميزة
كما يقتضيه البصر المميز للسواد عن البياض حد الحال بانه صفة غير موجودة
ولا معدومة في نفسها قائمة بموجود قولهم صفة احتراز عن الذوات وقولهم ولا
معدومة في نفسها احتراز عن الصفات السلبية وقولهم قائمة بموجود احتراز عن الصفات
النفسية التي لا يكون لها موصوف متحقق في الخارج بكون تلك الصفات تابعة في تحققها
لتحققه وقولهم غير موجودة اي في نفسها فان قولهم في نفسها قيد للكلام للفظين اعني
لقولهم غير موجودة ولقولهم ولا معدومة فانهم لما عرفوا الحال بالصفة علم انه شئ
ليس له وجود مستقل ولما اصطلحوا على ان لا يطلقوا الحال على الصفات السلبية

٢٩

يعلم انه لا يكون صفة بمعنى القسيم لذا بها بل يكون متحققا في نفسه مع كونه قائما
بالمتحقق في الخارج ان يكون قائمة بموجود له لو لم يكن قائمة بموجود لم يكن له تحقق قوله والمعدوم
بحث التحقيق الذي هو المقسم له اعرفت هذا اعرفت ان الاعتراض فانه مفوض على هو مذهب
مذهب المعتزلة لا على من القطع بان الصفة للمعدوم لانها عندهم حاصلة للذات حال
الوجود والعدم فالحق لا بهم ما قالوا ان عند عدمه يجوز ان يكون قائمة
بموجود ومعدوم والجوهر كذلك قال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه
ان يكون له انه متقرر في الخارج فهو الشئ والثابت وان لم يتحقق في نفسه فهو المنفي
كاجتماع النقيضين وشريك الباري وغيرهما من الممتنعات الثابت ان كان له
كون في الاعيان فهو الموجود والا فهو المعدوم والمعتزلة يطلقون المعدوم
على المنفي ايضا فالثابت عندهم اعم من الموجود والا فهو المعدوم لا يعتبارية على
الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدقه على بعض افراد الثابت وعلى
المنفي وجميع ما هو في بيان الا ان المعدوم هل هو شئ او لا وزاد مثبتوا الحال منهم
المعتزلة قسما آخر على الثابت اي طالبوا الكون في الخارج ان استقل بالكابنية
لا يكون كابنيته تبعا لكابنية امر آخر فهو الذات الموجود وان لم يستقل بالكابنية
اي يكون كابنيته تبعا لكابنية امر آخر فهو الحال كالصفات وقال الحكماء كل ما يصح
ان يعلم موجودا كان ان تحقق بوجوده فهو الموجود وان لم يكن له تحقق بوجه ما فهو
المعدوم وانما جعلوا هذا القسم ما صح ان يعلم موجودا لا المعلوم لان اكثر الكلية

للنفس معدوم بل انه يجوز ان نعلم ... فان المعلوم ملزوم خروجه عن العموم ثم قسموا
الموجود الى الذهني والخارجي بان قالوا الموجود ان تحقق في الذهن فهو الذهني
وان تحقق خارج الذهن فهو الخارجي ثم قسموا الموجود الخارجي اولا الى ما لا يقبل العدم
لذاته وهو الواجب والى ما يقبل العدم لذاته وهو الممكن ثم قسموا الممكن اولا الى ما يكون
في موضوع اي في محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى ما لا يكون في موضوع وهو
الجوهر وانما قلنا في تفسير الموضوع يقوم ما حل فيه ليخرج عنه الهيولى فان الهيولى
محل للصورة وليست موضوعا لها واعلم انهم فرقوا بين الموجود الذهني الذي هو
بالاعتبار المحض وبين الموجود الذهني الذي ثابت للشي في نفس الامر فقالوا في لشي
تفسير الامر هو الشي نفسه الامر بمعنى الشي ومعنى كون الشي ثابتا في نفس الامر انه
ثابت للشي في حد ذاته ومعنى كون الشي ثابتا في حد ذاته ان ثبوته وتحققه له لا يتعلق للشي
باعتبار معتبر وفرض فارض كالملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار فانها ثابتة لهما
في نفس الامر سواء اعتبرها معتبر اولا وسواء وجد فرض فارض او لم يوجد على خلاف
الموجود الذهني الذي هو باعتبار المعتبر كشريك الباري وجبل من ياقوت وبحر
من [illegible] وغيرهما فان وجوده بنفس الا تصور المتصور واما الموجود في نفس الامر
الذي يقال له الموجود في الخارج فهو ما لا يكون وجوده وتحققه باعتبار معتبر وتصور متصور
بل يكون موجودا في نفسه باعتبار ما في حد ذاته وعلامته ان يكون منشأ للآثار الخارجية
كالباري تعالى فانه منشأ للآثار الخارجية كالسماء والارض وغيرهما من بدائع مخلوقاته
وفي [illegible] للاحكام الخارجية م

وعجائب مصنوعاته وكالنار فانها مناط للاحكام الخارجية كالاحراق والتسخين والطبخ و
الانضاج وسمى هذا المقام [illegible] وتحقيق هذا الاعراض النسبية والمتكلمون النسبية م
قسموا الموجود الخارجي اولا الى الموجود اي لا يكون مسبوقا بالعدم وهو القديم
والى الموجود اولا اي يكون مسبوقا بالعدم وهو الحادث وقسموا الحادث اولا الى متحيز اي
ما له حيز وهو الفراغ المتوهم المشغول بالشي الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل
الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما يقابل المتحيز والحال
فيه اي لا يكون متحيزا ولا حالا فيه وهو المجرد الذي ليس متحيزا ولا حالا في المتحيز
ثم المتكلمون [illegible] ما لا يكون متحيزا ولا حالا فيه لانه لو كان موجودا لشارك كه
الباري في هذا النعت وخالفه في غيره وما به المشاركة غير ما به المخالفة فيلزم التركيب
في الواجب منهما وهو محال ورد هذا بانه لم لا يجوز ان يكون من العوارض السلبية والاشتراك في العوارض
لا سيما في العوارض السلبية لا يوجب التركيب اما العوارض مطلقا فلان البسائط
كلها مشتركة في الوجود والحدوث وغيرهما من العوارض مع عدم التركيب ولا في
السلبية فلان كل بسيطين فرضا يشتركان في سلب ما عداهما عنهما ... الفصل
الثاني في الوجود والعدم تصور الوجود بديهي لوجوه الاول ان الوجود المطلق
جزء من الوجود المتصور بداهة وهو الوجود المضاف الى نفسي وجودي او كل احد
متصور [illegible] الحاضر بديهة وجزء [illegible] وتصور جزء المتصور
بديهي فالوجود بديهي وقد [illegible] اولا [illegible] تصور وجودي بديهي
تصور الوجود بديهي م

لو كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات متوقع لها على رأي من يقول وحدة
كل شيء يختص به ولا اشتراك إلا في اللفظ ولها على رأي من يقول الوجود مشترك
بين الموجودات فلانه مقول بالتشكيك على الوجودات والمقول بالتشكيك على الأفراد خارج
عن حقيقة الأفراد لامتناع أن يكون جزءا لماهيته او نفسها مقولا على أفرادها بالتشكيك
لامتناع التفاوت بين الماهية وجزئها فالوجود خارج عن وجوداتها ولا يلزم
تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له ولا تمّا ما قاله على تقدير ان يكون الوجود
جزء الوجود ان اراد انه معلوم بوجه ما بديهي ان علمه بكنه ماهيته فممنوع بديهي
وان اراد ان العلم بحصول الوجود له بديهي فمسلم لكن لا يلزم من كون العلم بحصول
شيء بديهيا كون ذلك الشيء كذلك بل اللازم ان يكون ذلك الشيء متصورا بوجه والمتصور
بوجه لا يجب ان يكون حقيقته متصورة بالبديهة الوجه الثالث ان يقال ان التصديق
البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان على ان الشيء لا يكون موصوفا
بالوجود والعدم معا ولا يكون عاريا عن صفة الوجود والعدم مسبوق بتصور
الوجود وتصور العدم وتصور مغاير الوجود والعدم لان في الاثنينية ايضا
موقوف تصورها على تصور الوحدة والسابق على البديهي اولى ان يكون بديهيا فتصور
هذه الامور بديهية فتصور الوجود بديهي وهو المطلوب وانت تعلم ان قوله ومغايرتها
لان في الاثنينية الموقوف تصورها على تصور الوحدة ابدا لا طائل تحته لانه يكفي ان يقال
التصديق البديهي بان النفي والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مسبوق بتصور الوجود

فظاهر م

وهذا نظر سنذكره (الشارح)

والعدم واعترض على هذا الدليل بمنع هذا التصديق اما ان يكون بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا
بجميع اجزائه او بعضها فان كان الاول لم يصح كون الوجود بديهي التصور لجواز ان لا يكون ما
كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملتها تصوراتها الوجود فيكون الوجود بديهي التصور وان
لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد ذلك لانه لم يكن بديهيا مطلقا يكون بعض اجزائه
غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته واجيب بما ذكره
المصنف وهو انه يجوز ان يكون هذا التصديق بديهيا مطلقا وبداهته متوقفة
على بداهة العلم باجزائه فيلزم المطلوب لا على حصول العلم بها حقيقة لا يجاب
بلا دليل على بيان بداهته لا يجوز ان يكون الشيء بديهيا وبداهته غير بديهية بل حاصله
لما ذكر لانا نقول انا نسلم على اصل الدليل ان هذه التصورات جزء من هذا التصديق
لكن التصديق هو موقوف على تصور الجزء باعتبار ما لا على تصور حقيقته وان كان كذلك
فكان هذا التصديق مسبوقا بتصور الوجود باعتبار ما ولا يلزم منه تصور الوجود
بحسب تمام الحقيقة بل يكفي يجوز ان يكون متصورا بوجه ما الوجه الثالث ان الوجود
بسيط لانه لو كان مركبا لكان فله جزء والجزء لا موجود او معدوم وكل منهما محال
فلا يمتنع تركيب الشيء من الموصوف به والا لزم ان يكون الشيء جزء نفسه وانه محال
فلا يمتنع تركيب الشيء من الموصوف بنقيضه والا لزم ان يكون نقيض الشيء جزءا له
فلا يكون للوجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا لانه لما كان بسيطا لا حد له
لان الحد انما هو للمركب لا البسيط كما عرفت وهذا مبني على ان التعريف بالحد لا يفيد

لان الشيء لو يكون جزء الموجود به وهو جزء الشيء على انه الموجود وجزء الجزء جزء ويكون الشيء جزء نفسه م

وهذا عين ما قلنا ولا يتوهم ان الوجود انتفى لان الوسم انما يكون بما هو اعرف منه ولا شئ اعرف

من الوجود بالاكثر اعتبارا وان كان شئ اعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه حقيقته

كقوله والجسم بجوهر الوجود ورسمه يكون نحو هذا فلا يكون بديهيا وعلى الوجه

الذي قيل انه نحو الاعتراض هو لا يلزم منها حتاج بتعريف الشئ بذاتيه ولقائل

ان يقول لم لا يجوز الوجود لذا كان موجودا يلزم ان يكون الوجود جزء نفسه لما

يلزم ان لو كان الوجود جزءا بجميع اجزاء الموجود وهو ممنوع فان الوجود يعرض له

الوجود باعتبار الوجود معه بالعروض وكونه جزءا من الشئ جزء من شئ لا يلزم

يكون جزءا من كل الشئ لا يقال لم يلزم ان يكون جزءا من جزء الموجود وهو محال
(المركب)

وهو ممنوع لانا نقول لا امتناع في كون جزء الشئ معروضا له وا عندنا الكلي الطبيعي
(الوجود)

فان الكلي جزء للجنس معروض له لا هو جنس للكلي الجنس ويمكن ان يقال على التعريف

الذي يكون جزء الوجود ممنوعا وان سلم ان الكل يلزم ان يكون يتصف الشئ بجزئه لان

مفهوم بنقيضه يلزم ان يكون جزء الكل بهو ممنوع وان سلم ان الكل صدق عليه نقيضه يلزم
(اي نقيضه)

ان يكون جزء انه فهو محل نظر واستحالة ممنوعة فان الكلي جزء للنوع الجسم مع انه

يصدق عليه انه ليس بنوع جسم لا يجب فان قلنا السر منه ان يكون جزء الوجود

معدوما يلزم ان يكون الوجود انتفى معدوما لان عدم الجزء يستلزم عدم الكل يلزم

ان يكون الموجود اثنان معدوما لا هو كل شئ موجود في الخارج ان يكون له وجود

في الخارج فاو لم يكن وجود في الخارج موجودا لا يكون هو انتفى موجودا قلت لا نم

ان معنى كون الشئ موجودا في الخارج ان يكون له وجود في الخارج على معنى ان يكون وجوده

موجودا في الخارج بل معناه ان يصدق عليه انه موجود في الخارج واما مبدأ المحمول

الخارج مع ان الصدق امر عقلي وكذلك لا يلزم من كون الوجود الذي هو كون الشئ

الاعيان امرا عقليا غير موجود في الخارج ان لا يصدق على الموجود انها وجد

الخارج والحق ان الوجود لا يمكن ان يكون موجودا في الخارج اذ لو كان موجودا في الخارج
(فاعل لا يلزم)

لكان له وجود لكونه موجودا ويكون للموجود الاخر وجود وهلم جرا

فيلزم التسلسل في الامور الحقيقية فلا بد ان يكون من الامور الاعتبارية والتسلسل

لان الكلام على تقدير ان يكون الوجود امرا متحققا في الخارج

فيها جائز وواقع فان الواحد يلزمه نصف الاثنين وثلث الثلاثة وربع الاربعة وهلم

جرا ولا يخفى عليك انه لا يغني به لكن الامور الاعتبارية تتسلسل الى غير النهاية

بل انما هي ما كان تحققها بحسب اعتبار العقل ترتب التسلسل انما عتبر ما العقل لكن

لا تقول على الاعتبارات العقلية لما هي فيقطع التسلسل بحسب انقطاع الاعتبار

وكذلك الوجود لما كان امرا اعتباريا لم يلزم وجود الا في الذهن وكذلك الوجود

وجود وجود هما عدا او الوجود في الذهن اعتبارا عقليا تنقطع بانقطاع

الاعتبار والالتفات واعلم ان تصور الوجود بديهي ولا شئ اعرف من الوجود فان

كل من له عقل يتصور معنى الوجود والعدم بديهة كما يتصور معنى الحرارة والبرودة

وانكار هذا مكابرة محضة وكذلك في تصور الوجود بديهيا مقتضيه بديهة فما ذكر

بيانه ليس بدليل بل انما هو تنبيه عليه فهذه لوجه قوله الكلى الى آخره

لا يستلزم اسعاده الحمل الخارجي فان الحيوان يصدق على الانسان في الخارج

اعلم ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات بالاشتراك المعنوي
عند جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين فان من عرف معنى الوجود وهو كون
الشيء في الاعيان او في الاذهان وعرف انه مشترك بين جميع الموجودات جزم بكون
لفظ الوجود مشتركا معنويا اذ لا نعني بالاشتراك المعنوي الا ان يكون اللفظ
موضوعا لمعنى مشترك بين متعدد وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال
وجود كل شيء عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف
ما ذهب اليه الجمهور واحتج عليه بوجهين احدهما انه لو لم يكن الوجود مشتركا
بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود الشيء مع التردد في كونه واجبا
وجوهرا وعرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو لم يكن
الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهية
لكل واحد من الخصوصيات او فصلا له او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من الشك
في الخصوصيات الشك فيه ضرورة استلزام التردد في الخصوصيات الشك
(اي في الوجود)
في ذاتياتها المختصة وخواصها فان انتفاء الشيء يستلزم انتفاء ذاتياته المختصة وانتفاء
خاصته فيلزم من الشك في كون الشيء واجبا وجوهرا وعرضا الشك في وجوده
واما بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء مع التردد في كونه واجبا وجوهرا
وعرضا فانا اذا شاهدنا حادثا ممكنا جزمنا بوجود مؤثره مع التردد في كون مؤثره
واجبا وجوهرا وعرضا الوجه الثاني انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود

٢٢

الممكن الى الجوهر والعرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة ويلزم
من اشتراك الموجود بينها الاشتراك المعنوي من الوجود لانه لا [illegible] ان يكون مورد
القسمة مشتركا بين جميع الاقسام [illegible] لو لم يصدق [illegible] على العالم [illegible]
(اي بين جميع افراد الاقسام)
او ممكن [illegible] يلزم [illegible] العالم مشتركا بين جميع العالم الممكن [illegible] عين [illegible]
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى الآخر مع عدم الاشتراك
من الجميع كتقسيم الحيوان الى الابيض وغيره والابيض الى الحيوان وغير حيوان
اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب ان يكون مشتركا بين جميعها والموجود
مورد القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين جميعها وعكس [illegible] الممكن
الذي هو مع قسيما من العالم ليس مطلقا الممكن بل الممكن العالم [illegible] [illegible] عبارة
عن [illegible] الشيء مع عدم [illegible] ولا شك ان العالم متناول جميع افراد الممكن العالم و
كذلك الابيض الذي قسم اليه الحيوان هو الحيوان الابيض لصدق عليها والمقسم اليه
الحيوان وغيره هو كونه مطلق المطلق وكونه ينقسم من الحيوان [illegible] [illegible] ابيض
الحيوان وتحكم عليه بانه ابيض [illegible] [illegible] ولا يعني بانه ابيض الا مطلق الابيض
من غير التفات الى انه حيوان او لا [illegible] [illegible] ذلك لا تكون الا الى [illegible]
على الحيوان [illegible] [illegible] على سبيل [illegible] [illegible] [illegible] الحيوان [illegible]
لان معنى تقسيم الشيء تحصيل اقسامه وتحصيل اقسامه لا يكون الا بضم قيود
زائدة عليه [illegible] الاول ضعيف فان قوله لو لم يكن الوجود مشتركا معنى لكان

لكن نختفا اي ارلا بو انه يكون موضوعا للمعنى بحسب الخصوصيات بان يكون ذلك
المعنى الموضوع له الوجود عين ماهيتها او فصلها او خاصة لها نسلم واستلزام
التعدد في الخصوصيات الصرفة في لفظ وضع للخصوصيات لان اللفظ لو لم يكن موضوعا
لكل واحد من الخصوصيات تعدد فان الخصوصيات [illegible] الخصوصيتنا من قلك
الخصوصيات [illegible] المعنى [illegible] للخصوصية [illegible] بخصوص معنى من معانى
وكذا اللفظ مع التعدد [illegible] الخصوصيات على البعض [illegible] الخصوص
فيلزم التعدد في الخصوصيات سواء كان عين ماهيتها وفصلها او خاصة لها او
فكذلك لا [illegible] المطلوب [illegible] بحزم
[illegible] ليس جنسا [illegible] الشيء [illegible] او عرض [illegible]
لو تصورنا شيئا [illegible] ممكن جوهرا او عرض بجزم بان شيئا ما [illegible]
لو [illegible] على البعض [illegible] ان المراد ان لفظ الوجود
يكون عين المعاني التي هي الخصوصيات [illegible] اللفظ الموضوع بازاء
معنى مخصوص لا يكون عينه [illegible] اولا لجواز ان يكون مورد التقسيم مشتركا
بين الاقسام بالاشتراك اللفظي [illegible] او جواز [illegible] الوجود انما يكون
مشتركا بين الواجب والممكن والجوهر والعرض [illegible] لو كان [illegible] معنويا
وهو ممنوع فان [illegible] لا يجوز ان يكون التقسيم لفظيا ويكون مشتركا
بينها لفظا واستدل بعضهم على ان مفهوم الوجود [illegible] مشترك بين الموجودات

ممنوع قال التردد في الخصوصيات انما يستلزم التردد في الخصوصيات لان اللفظ وضع للخصوصيات م

فان مفهوم السلب هو عدم تحقق [illegible] جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مفهوم [illegible] له
وهو الوجود بل [illegible] بان يكون مقابله العدم وجهات [illegible] الحصر العقلي من [illegible]
الشيء اما ان يكون معدوما او موجودا لجواز ان لا يكون معدوما ولا موجودا بهذا الوجود
بل بغيره لكن الحصر العقلي غير [illegible] مفهوم الوجود فعلم [illegible]
ضروري ونمنع هذا الانحصار [illegible] ايجاب وسلب [illegible] مفهوم السلب
[illegible] الحصر العقلي له
الخاص
معنى [illegible] الشيء لا يكون موجودا [illegible] موجود
او ليس بموجود [illegible] والعقل حاكم [illegible] قوله [illegible] الثالث
كونه زائدا وصفة كل شيء زائد على ماهيته سواء كان واجبا او ممكنا خلافا للشيخ
ابي الحسن الاشعري [illegible] ان وجود كل شيء سواء كان واجبا
او ممكنا عين حقيقة الشيء وخلافا للحكماء في الواجب فانهم ذهبوا الى ان الوجود
في الواجب عين ماهيته وفي الممكنات زائد عليها لنا ان [illegible] الوجود زائد على جميع الماهيات
[illegible] بالوجود [illegible] انا نتصور الماهيات الممكنة كالمثلث مثلا ونشك
وموضع الضمير ما
في وجودها الذهني والخارجي [illegible] الشيء [illegible] لا يكون الوجود زائدا
على ماهياتها [illegible] نفسها او داخلا فيها [illegible] لا نشك في وجودها
عند تصورها لا [illegible] في ماهية الشيء وذاتياته عند تصورها قال [illegible]
لكن الشك في الوجود الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده

[illegible] الصف على كونه زائدا [illegible] بابطال [illegible] بعضه [illegible] احدها كونه [illegible] والثاني كونه [illegible] وجودها جزءا منها [illegible] ابطال [illegible] جميعا وبعضها [illegible] بابطال الاول وبعضها بابطال الثاني [illegible]

في الذهن احتمال لتصور الشيء وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن تصور الشيء لا يستلزم
العلم بوجوده لان العلم بالشيء لا يستلزم العلم بالعلم بالشيء ولهذا امكن ان ينكر الوجود
الذهني للشيء مع الاعتراف بتصوره فان عدت وقلت ان الوجود ما لم يشك في وجودها اما
لا يتصور بوجودها الخارجي او الذهني فيمتنع حينئذ الشك في الوجود دون تصورها محال
وان الوجود انا لا نسلم حصول احد الوجودين لها مسلم لكن لا يلزم من هذا التغاير بين
الماهية والتصديق بحصول الوجود لها لانه لا شك في تصور الماهية مع الغفلة عن تصور
حصول وجودها الذهني والخارجي كما ذكرنا آنفا وهو ما عولوا فيه لا شك هو ربما يقال
نحو ان تكون الماهيات التي لم تتصورها لا شك في وجودها عند تصورها احتمال
على ما يورد الاستدلال لا يجدي تكرير على تقدير التشكيك يلزم كونه ايرادا للوجه الثالث
(اي على ان يورد ان يكون الوجود مساويا)
ان الحيثيات المتكلفة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ايضا كذلك قابلة للوجود والعدم
لان الشيء غير قابل لنفسه ولا لنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا
فيها لان الوجود لو كان داخلا فيها لما قبلت العدم لان الشيء لا يقبل نقيض جزئه
ولقائل ان يقول ان اردتم باستحالة قبول الشيء نقيضه استحالة صدق نقيضه
عليه فمسلم ولا نسلم ان الوجود ليس يصدق عليه اذ ليس الوجود بمعنى قبول
الشيء للشيء صدقه عليه لكن الماهية لا يصدق عليها الوجود لو لا تحقق الوجود عليها
عندكم بل يقال الماهية الوجود لان الماهية تصدق عليها انها ليست بموجودة فلا يكون
الماهية ايضا قابلة للوجود بهذا المعنى فكيف تقولون ان الماهية قابلة للوجود والعدم

ونشك فيها

[illegible]

الماهية قابلة للوجود والعدم وتجعلونه ضعيفا دليلكم وان اردتم بها استحالة صدق ما يشتق
من نقيض الشيء عليه فممنوع فان الوجود لما كان امرا عقليا لا تحقق له في الخارج صدق عليه
انه معدوم في الخارج وانت تقول الوجود ليس بمعدوم في الخارج معدوم فان قلت فعل
هذا يلزم ان يكون الوجود قابلا للعدم وهو ح لا يستحيل قبول احد المتقابلين للاخر قلت
لا نم استحالة قبول احد المتقابلين للاخر فان التقابل انه لا يجتمع الشيئان في ذات واحد
وان لا يقبل كل واحد منهما الآخر على ان الوجود عدم للشيء الذي اضيف اليه الوجود
لا عدم نفس الوجود الذي هو المضاف لان التقابل انما يعتبر بالنسبة الى ذات واحد
فافهم فانه دقيق جدا فان قلت يحتمل ان يبقى المقبول مع القابل والوجود لا يبقى
(المعنى ان يقول ان ليس القابل مع المقبول)
مع عدمه قلت لا نم وانما يلزم ذلك ان لو لم يكن المقبول امرا عدميا الوجه الثالث
ان الماهيات مختلفة والوجود مشترك من حيث المعنى لما عرفت فلا يكون الوجود
نفس الماهيات لانه لا يلزم اتحاد الماهيات وتخالف الوجودات ولا يكون جزءا
من الماهيات لانه يلزم ان يكون الماهية ملتئمة من امرين عارض مساو بالفعل واللازم
باطل لان الملازمة فلان الوجود لو كان جزءا من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة
او لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون الانواع المندرجة تحته ممتازة بعضها من بعض
بفصول وجودية والا لتقوم الموجود بالمعدوم وهو محال ولو كان الفصول موجودة
والعرض ان الوجود جنس الموجودات يلزم ان يكون الفصول مركبة من الفصول والاجناس
وكذلك فصول الفصول متسلسلة الى غير النهاية فيلزم ان يكون الفصول مركبة من فصول

ليس بمقابل للعدم فان معنى الوجود الكون المضاف الى شيء وهو الوجود والمقابل للوجود

اشارة الى الوجه الذي يحصل بطلان كونه نفس الماهية

اشارة الى الوجه الذي يحصل بطلان كونه جزءا

تركيب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل ولا يبطلان اللازم فلان اجزاء الماهية
لو كانت غير متناهية لزم امتناع تحقق شيء من الماهيات لان تحققها موقوف على
تحقق جميع اجزائها الغير المتناهية الذي هو محال ضرورة امتناع تحقق الامور الغير المتناهية
المترتبة في الوجود ولقائل ان يقول ان اريد الحكم جزئيا وهو ان يكون الوجود زائدا
في بعض الماهيات فمسلم وان اريد كليا وهو ان الوجود زائد في جميع الماهيات فيكون
ولا نسلم لان مدعاكم الحكم الكلي
بعضه جزئيا وهو ان الوجود ليس بزائد في جميع الماهيات مع جواز ان يكون زائدا
في البعض وعينا في البعض وجزءا في البعض فلا يلزم شيء مما ذكرتم لا اتحاد الماهيات
ولا تركبها من اجزاء غير متناهية واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان وجود كل شيء عين
ماهيته بانه لو زاد الوجود على الماهية لكانت الماهية في نفسها معدومة ولو كانت في نفسها
معدومة لقام الوجود بالمعدوم لقيامه بالماهية المعدومة حينئذ الوجود ليس قائما
بالماهية المعدومة حتى يلزم ما ذكرتم بل بالماهية من حيث هي والماهية من حيث هي
ليست بمعدومة ولا موجودة فان قيل ليس معنى قولنا ان الماهية من حيث هي ليست موجودة
ولا معدومة انها خالية عنهما فان ذلك محال لامتناع الواسطة بينهما فان قولنا الشيء اما موجود
او معدوم قضية … بل معناه ان الماهية من حيث هي هي ليست بعين احدهما
ولا جزئهما واخذ منهما على معنى ان العقل اذا تصور الماهية ثم تجرد عن الوجود
ولا يعقل العدم … فيجد الوجود والعدم غير نفسها وغير
… لا بمعنى ان الماهية من حيث هي غير خالية من ان يكون موجودة او معدومة

فالماهية الموجودة اذا جعلها موجدها لا ان يكون موجودة فيلزم تحصيل الحاصل ولا ان يكون
معدومة فيلزم قيام الوجود بالمعدوم وكلاهما محال … ان الماهية
او جعلها الموجد موجودة حين الايجاد قوله يلزم تحصيل الحاصل … قلنا انه
يلزم تحصيل الحاصل بهذا التحصيل الذي حصل عند الايجاد … ولا يلزم
فان الجسم حين حصول السواد له بالقوة … بهذا التسويد فان الفاعل لا يسود
الجسم حين حصل له السواد خالي عن السواد … الماهية حين ما اوجدها موجدها
ليست بخالية عن الوجود … تحصيل الحاصل بتحصيل آخر …
هذا التحصيل غير ممنوع هكذا … هذا المقام ولا … ان …
الاوهام فوائد ولا يخفى على الواضح ان الوجود في الواجب زائد على ماهيته فللوجوه
الاول ان وجوده تعالى لو تجرد عن الماهية اي لو لم يزد على الماهية وكان نفسها لتجرد
لعلة غير ذاته لانه لو لم يتجرد لعلة غير ذاته لتجرد لاجل ذاته فكان الوجود مقتضيا
في الواجب التجرد وهي غير لا تقتضيه … لازم الوجود الذي
هو طبيعة واحدة مشتركة … وجود الواجب لعلة غير ذاته يكون
ممكنا وهو محال … لا يجوز ان تجرد وجود الواجب لاجل عدم الموجب للعروض
له التجرد لكونه عدم العروض … في الامور العدمية يكفي فيها عدم العلة ولا
يحتاج الى علة وجودية … التجرد … عدم الموجب وعدم الموجب …
لذاته هو في الواجب … عدم الموجب … لم يكن ممكنا … قبل …

لان التحقيق عندي انه علة لكن لم لا يجوز ان يكون علته وجود الواجب قوله فيلزم التباين
بين لوازم الوجود الذي هو حقيقة واحدة [illegible] قلنا لا نم ان الوجود حقيقة واحدة
بل هو مقول على وجود الواجب ووجود الممكن بالتشكيك [illegible] لا التشكيك يكون
وجود الواجب [illegible] الوجود الممكن [illegible] كالنور المقول بالتشكيك
على الانوار [illegible] نور الشمس [illegible] الافق ونور [illegible] لا يقتضي [illegible]
فاجاب عنه المصنف [illegible] بان الوجود مقول بالتشكيك [illegible] فيكون الوجود
[illegible] لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة من وجود الواجب ووجود الممكن
لو لم يمنع المساواة كان [illegible] الوجودين [illegible] تمام الحقيقة [illegible] لا يخلو من ان
يكون بين الوجودين امر مشترك او لا يكون فان كان لزم التركيب [illegible] الاجلاء [illegible]
الاشتراك وان لم يكن لزم المباينة الكلية بين الوجودين وقد بان فساده لانا
بينا ان الوجود بسيط [illegible] مركب من وجود [illegible] وجود الممكن [illegible]
الوجود [illegible] الحقيقة [illegible] لوازمها [illegible] لا نم
لو كان بين الوجودين مخالفة في تمام الحقيقة [illegible] امر مشترك لزم
التركيب [illegible] لا يجوز ان يكون حقيقة كلية [illegible] الذاتي [illegible] مشترك
يكون عارضا لها [illegible] البسيطة [illegible] تمام الماهية المشتركة
في العوارض [illegible] بسيط [illegible] ان يكون الوجود مشتركا
[illegible] يستلزم ان لا يكون بين الوجودين مباينة كلية [illegible]

ولعله قال الوجود لما كان مشتركا وكان عارضا كان عرضا عاما والعرض العام
لا بد وان يكون امرا [illegible] ولا شك ان وجود الممكن مباين لوجود الواجب [illegible] ان
الوجود مشترك بينهما معنى وسيصرح المصنف بعد هذا بسطر او بسطرين بالتزام كون
الوجودات الخاصة متباينة مع اشتراكها في مطلق الوجود وبين القولين تناف ظاهر
قوله وايضا فالواقع على اشياء بالتشكيك الخ استدلال على [illegible] على تقدير
تسليم كون الوجود مشتركا لان الامر الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون
من عوارضها لانه لو لم يكن من عوارضها فاما ان يكون نفس ماهياتها او جزء ماهياتها
واياما كان يلزم الاختلاف في نفس ماهياتها او في جزئها وانه باطل لان الماهية
لا تقبل الشدة والضعف ولما كان من عوارضها يكون الوجود من عوارض وجود
الواجب ووجود الممكن [illegible] الموصوفات [illegible] تجانس [illegible] المحال [illegible] المذكور ان
[illegible] تلك اللوازم على تقدير [illegible] الوجودين [illegible] وكون الواجب [illegible] على تقدير
تجانس الوجودين [illegible] عبارة عن الاتحاد في النوع والتجانس عبارة عن
الاتحاد في الجنس [illegible] ان تباين الموصوفات [illegible] احدهما الوجود [illegible] المخالف
لوجود الاخر [illegible] مشاركا له في مفهوم هذا العارض اعني مطلق الوجود
وهو عين المدعى لانا ندعي ان وجود الواجب زائد على حقيقته الا ان الواجب
عرض له الوجود [illegible] هذا [illegible] المدعى [illegible] هذا الدليل الا
[illegible] وجود [illegible] عرض له مطلق الوجود [illegible] والمكون [illegible]

على ما هيته هذا المنع فلا تخالفهم من الحكماء بينهم في هذه المسئلة وان اراد وا بان
له ماهية معبرونها بغير مفهوم الوجود عرض له مفهوم الوجود فهذا ما لم يدل الدليل
على انتفائه قال لا يقال لانا نقول لا نم ان الماهية وجزئيها لا متفاوتان ولم لا يجوز ان يكون
حصولها بماهيته وجزئها في بعض الافراد اولى او اقدم او اكثر من حصولها في بعض
على ان من الناس من ذهب الى ان الاشتداد والضعف اختلاف في نفس الماهية
بالكمال والنقص لو كان هذا مجرد احتمال لكفاء من الموانع المطالبة والاستناد وحيث الدليل
واضح واقول انت تعلم انه لو ثبت ان الوجود على اشتراك الماهيات لا بد وان يكون من عوارضها
لكن هذه المقدمة في اثبات المطلوب في زعمهم وكان في المقدمات مستدرك وجه
الثاني ان مبدأ الممكنات هو انما هو الوجود الكامل الحق الذي قال ان الوجود الواحد يدل على ما هيته
وتقرير ان يقال ان مبدأ الممكنات اعني الواجب تعالى لو كان هو الوجود وحده من غير
اقتران ماهيته فالمبدأ اما نفس الوجود او مع قيد التجرد الذي هو عدمي سلبي فلو كان هو
نفس الوجود لشاركه في المبدأ كل موجود لان كل موجود مساو للوجود الواجب
في تمام الماهية لما بينا ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود
الممكنات وهو محال ولو كان الوجود مع التجرد يلزم ان يكون السلب جزءا من مبدأ الممكنات
فيكون مبدأ الممكنات معدوما لان المركب من الموجود والمعدوم معدوم وانه باطل
وهذا الوجه ضعيف لانا لا نم ان وجود الواجب مساو لسائر الوجودات في تمام الماهية
بل وجود الواجب مخالف لوجودات الممكنات في تمام الماهية كما في وجود الخاص لها

اي كون كل وجود مشاركا
مندرج في المبداء

٢٨

قوله لان الوجود مفهوم مشترك فان اراد به ان الوجود الخاص صفة مشترك لا يقال لا نسلم انه
وان اراد به ان الوجود المطلق مفهوم مشترك مسلم لكنا لا نسلم انه لا يستلزم المساواة في
تمام الحقيقة قال لا نم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد يلزم ان يكون السلب
جزء من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
التجرد شرطا لتأثير المبدأ لا جزءا ويجوز ان يكون السلب شرطا لتأثير المؤثر ولقائل
ان يمنع ان التجرد شرط لتأثير المبدأ لا جزء ولا يجوز ان يكون السلب شرطا لتأثير المؤثر
اذ حاصل صنعته وحينئذ يكون كل وجود مستلزما الا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه لكن
هو ممكن الحصول ولقائل ان يمنع كون هذا التجرد شرطا ممكن الحصول للمطلق الموجود
في كل موجود لم لا يجوز ان يكون حصول التجرد في وجود الممكنات امرا محالا
الثالث ان وجوده معلوم وذاته غير معلوم فيه نظر لما قيل ان الحد الاوسط
فيه غير متكرر لان العلم في الصغرى بمعنى التصديق والعلم في الكبرى بمعنى التصور
والتصور غير التصديق فانه غير صحيح لانا لا نم ان العلم في الصغرى بمعنى التصديق
ولئن سلم انه بمعنى التصديق فلا نم عدم تكرر الاوسط وانما يكون ان لو لم يكن
في التصديق تصور وليس كذلك لانه ان كان المراد من المعلوم المعلوم بكنه
الحقيقة فلا نم ان وجوده الخاص الذي هو عين حقيقته معلوم بل المعلوم الوجود
العام الذي هو لازم لهذا الوجود ولسائر الوجودات لا يلزم من العلم باللازم العلم
بالملزوم وان كان المعلوم وجهه فلا نم ان حقيقته غير معلوم بوجه دب احتج الحكماء

والثاني

بتقدير اقتضاء الحكم به ان يقال لو لم يكن وجوده عين ماهيته لكان زائدا عليها او زائدا
عليها والاول بعض منه باطل لانه الاول فلانه يستلزم التركيب في الواجب والثاني فلانه يستلزم
احد الامرين اما التسلسل او امكان الواجب وذلك لانه لو كان زائدا لكان صفة
للماهية فيكون محتاجا اليها لكونها صفة وكل ما هو محتاج الى غيره فهو ممكن وكل
ممكن فله سبب فعلة ذلك الوجود (اي وجوده) ان كانت هي الماهية فلا بد ان يكون متقدما
بالوجود فيكون وجودها متقدما على وجودها وهو غير جائز وكلاهما باطل اما الاول
فلانه يستلزم ان يكون تلك الذات متقدمة بوجودها على وجودها لوجوب تقدم العلة
على المعلول بالوجود فان العقل يجزم بان العلة لا بد ان توجد اولا لتوجد
بعد غيرها شيء وهو محال لانه يلزم ان يكون للماهية وجودان
ولزوم التسلسل لانا ننقل الكلام الى الوجود المتقدم ونقول
الوجود وهكذا الى غير النهاية وان بطلان الثاني فلانه يستلزم كون الواجب
ممكنا لان كل ما يتوقف وجوده على غيره كان ممكنا اشار المصنف الى الجواب
وتوجيهه ان يقال لم لا يجوز ان يكون علة وجود الواجب ذاته ولا يلزم تقدمها
بالوجود فلا نسلم ان العلة يجب تقدمها على المعلول بالوجود وانما سند
الاول ان جميع الماهيات الممكنة علة قابلة لوجوداتها مع انه لا يجب تقدمها على المقبول
بالوجود والا لزم تحصيل الحاصل فلم لا يجوز ان يكون ذات الواجب علة لوجوده مع
عدم تقدمها بالوجود والفرق بينهما بان العلة الفاعلة مفيدة للوجود فيتقدم بوجود

اعني العلة الفاعلة

٢٠٩

وفيه نظر فان الشمس مفيدة للحرارة مع انها ليست ولا حارة كما

ضروري بخلاف القابل فانه مستعد ضعيف الا انه ضرورة انما يحكم بتقدم المفيد للوجود
عليه لا بتقدم المستلزم لوجوده فالمستتبع له بالذات فانه من موضع المنازع
عادة في الماهيات ان يقال لا بد ان يكون للماهية المستلزمة لوجودها موجودة عند الاستلزام
فنقول نعم انه كذلك لكنها موجودة بذلك الوجود الذي تستلزمه لا بوجود آخر سابق
على ما نبهت عليه من قبل فان قلت لو كان ماهية الواجب علة لوجوده لكان
وجوده محتاجا الى الماهية فيكون وجوده ممكنا قلت انما يكون وجوده ممكنا لو امكن
ان يكون للوجود وجود واحتياج الوجود في وجوده الى غيره وليس كذلك لما عرفت
ان الوجود من الاعتبارات العقلية التي لا يكون لها تحقق في الخارج بل هو امر محقق
ليس بممكن ان عبارة تحقق تحقق الوجود في العقل لا لو كان الوجود موجودا
في الخارج لكان له وجود واستمر المحمول في الخارج لا يستلزم الحمل
في الخارج وليس معنى قولنا ماهية الواجب علة لوجوده ان يكون ماهيته مؤثرة للوجود
موجدة له اي معطية له وجودا آخر يكون به موجودا حتى يلزم كونه ممكنا بل معناه ان ماهية
الواجب حيثية منشأ ان تتصف بالوجود بمعنى ان يكون الحكم عليها بانها موجودة
بالذات لا بالعلة ضروريا ولا يمكن ان يحكم عليها بانها معدومة اصلا وليس يلزم من ذلك
ان يكون وجوده ممكنا عنده والا يلزم سعد الواجب ولا يلزم من كون وجوده ممكنا
كون ماهيته ممكنة لان وجوده تابع عارض لماهيته وامكان التابع والعارض لا
يستلزم امكان المتبوع والمعروض لان معنى كون الشيء واجبا بالذات ان يكون ماهيته

لان الامكان عارض

آخر موجود فيكون للوجود الآخر وجود ثالث وللثالث رابع وهلم جرا وهذا التسلسل محال وان كان من طرف المعلول لانه بين ذوات الصفات والذات مجتمعة بالطبع على الصفة فيكون محالا ببرهان التطبيق

[illegible]

مستغنية لوجوده وكون وجوده تابعًا للماهية عارضًا لها لا يقدح في ذلك وعدا عا به
لو صح الكلام في هذا المقام السند الكلام ان اجزاء الماهية علل متقدمة للماهية مع انها
غير متقدمة على الماهية بالوجود بل انها موجودة مع الماهية بوجود واحد مجعولة بجعل
واحد والمتقدم انما هو بالذات يمكن ان يجاب عن السند بان لا نعلم الاول فان يقال ان
اراد بقوله الماهية الممكنة قابلة للوجود انها كذلك في العقل فلا نم انها ليست متقدمة
عليه متقدمة بالوجود العقلي ضرورة ان الماهية تتحقق في العقل اولا ثم يعتبر الوجود
الخارجي لها وان اريد انها قابلة للوجود في الخارج فلا نم ذلك وانما يكون قابلة للوجود
في الخارج لو كان للماهية وجود وللوجود وجود متميز كما في اتصاف الجسم بالسواد وهو ممنوع
وثانيا على تقدير تسليم ان اراد بقوله ان اجزاء الماهية علل متقومة للماهية مع انها غير متقدمة
على الماهية بالوجود ان الاجزاء العقلية للماهية علل متقومة لها في الخارج فهو ممنوع
فان وجود الاجزاء العقلية مع وجود الماهية في الخارج متحد والعلة لا بد ان تكون
متقدمة على المعلول حيث كانت علة سواء كانت في الخارج او في العقل وان اراد به
ان الاجزاء الخارجية للماهية علل متقومة لها في الخارج فمسلم وعدم تقدمها عليها
في الوجود الخارجي ممنوع فان وجود الجزء المادي والجزء الصوري متقدما في الدار
على وجود الكل وان كان حصول الجزء الصوري مع حصول الكل في الزمان لكن الجواب
عن السند غير موجه عند المناظرين لانه ملزوم للمنع ونفي الملزوم لا يستلزم نفي اللازم
قوله ونوع لما كان السبب المعارض اعم من ان يكون بالذات او الصفة وكون السبب المعارض

المقام م

المقام

اي من مطلق السبب المعارض

هو الصفة اخص منه والعام بكلي الخاص جزئي فناسب ان يذكره بالجزئي فرع الكلي جعل
فرع المسئلة هو انه لا يكون وجود الواجب زائدا على ماهيته فيعول ما يتصف الشيء قد يكون سببا لصفة
من صفاته كما في الاربعة للزوجية وقد يكون صفته لها سبب لصفة اخرى كما هو بالنسبة الى ما ذكر
الصفة للشيء فرع على كونه موصوفا اولا علم ان الشيء موجود بقيام الصفة به لزم الدور
يعني ان يكون الموجود لو كان زائدا على ماهية الواجب يكون سببه المعارض هو
الذات المعارض الذي هو الوصف ولا المباين قوله البحث الرابع ذهب اكثر المعتزلة
الى ان المعدوم الممكن ثابت في الخارج وقد اتفقوا على ان الممتنع ليس بثابت بل منفيا
ورجح الامام على ان المعدوم ليس بثابت في الخارج حال العدم وهذا يعني قولهم المعدوم
ليس بشيء بان المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه يصدق المعدوم منفي وكل
منفي ليس بثابت ينتج فالمعدوم ليس بثابت وهو المدعى وان كان المعدوم اعم من الممتنع
فالمعدوم لم يكن نفيا صرفا ولا عدما محضا الا الماهية فرق بين العام والخاص على
ان المعدوم والمنفي وهو باطل وان لم يكن المعدوم نفيا صرفا كان ثابتا والمعدوم
معقول على المنفي لان المعدوم هو ان المعدوم اعم من الممتنع فيصدق الممتنع معدوم والمعدوم
ثابت ينتج فالمنفي ثابت بعد اطلقوا الاصطلاح لان المعدوم اعم من الممتنع بحسب الحكم
الاولي ويلزم المطلوب كما عرفت وفيه نظر لانه ان اراد بالمعدوم المعدوم الممكن
فالحصر ممنوع لان بينه وبين المنفي مباينة وان عنى بالمعدوم المعدوم المطلق فلم لا
يجوز ان يكون اعم من الممتنع ولا يكون نفيا صرفا قوله لو كان نفيا صرفا لم يتميز من

كهون للمحبسية سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود فليس لاجل صفة اخرى م

لم لا يقدم خران كونه سببا ابرا ... الى تركب الواجب

العام والخاص فلا لازم بل عبارة الخاص عنه بانه ممتنع حصوله في الخارج دون العام لجواز
حصوله في ضمن المعدوم الممكن الثابت مطلقا ان للمعدوم في ثبوته بعضه ان يكون له ثبوت
لو وجد في ضمن المعدوم الممكن (على زعمهم) في الصادق في قولنا بعض المعدوم ثابت وهو لا يصلح كبرى
الشكل الاول واحتج المعتزلة على ان المعدوم حالة العدم ثابت متحقق بان المعدوم [illegible]
المعدوم متعلق بعضه الان كطلوع الشمس غداة وبعض كتنويس المعدومات
التي لا تنحصر بالتاء كالعنقاء مقدورا بعضه كالحركة يمنة ويسرة دون بعضه كالطيران
الى السماء ولكونه مرادا بعضه كلقاء الحبيب في بعضه خلاف الوقت متميز لو لم يكن
متميزا امتنع الحكم على بعضه بهذه الاحوال على البعض بهذه الاحوال وكل متميز ثابت
لان كل متميز ثبت له التميز ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته والكل الشيء في الخارج
فكل معدوم ثابت وهو المطلوب الثاني ان الامتناع نفي محض لانه صفة الممتنع الذي
هو منفي وصفة المنفي نفي محض والا لزم قيام الموجود بالمنفي وثبوته له ولو
كان الامتناع نفيا محضا كان الامكان امرا ثابتا لكونه نقيضا للامتناع ووجوب
كون احد النقيضين ثبوتيا واذا كان الامكان امرا ثابتا فالمعدوم الموصوف
به اي المعدوم الممكن ثابت ضرورة وهو المطلوب اجيب عن احتجاج المعتزلة
عن الاحتجاج الاول بمعوض في الممتنعات والخياليات مثل المركبات التي تتخيلها
ونقضه المعوض بان يقال لو صح ما ذكرتم يلزم ان يكون الممتنعات متحققة في الخارج
لانا نتصورها ونعقل امتياز بعضها عن بعض لا يعقل الامتياز بين شريك

الباري واجتماع الضدين كالمعدومات الممكنة مع ان الممتنعات غير متحققة في العدم ضرورة
وكذا يلزم ان يكون المتخيلات كجبل من ياقوت ثابتة في العدم عند هذا القائل مع
انها غير ثابتة اتفاقا لان الجبل من ياقوت عبارة عن اجسام ثابتة اعراض مخصوصة
وعندكم ماهيات الجواهر والاعراض وان كانت ثابتة في العدم لكن الجواهر غير
موصوفة بالاعراض حالة العدم فلا يكون هذا الجبل من حيث هو جبل ثابتة
حال العدم وكذا يلزم ان يكون المركبات ثابتة في العدم عند ما ذكر لكن ثبوتها فيه
محال وقد يتعقل هذه المركبات بلا ضرورة في الخارج مع ان هذه الماهية يمتنع ثبوتها
في العدم لان التاليف عبارة عن جمع الاجزاء وما يتهيأ على وضع مخصوص وذلك
لا يتصور حالة العدم بالاتفاق وكذا يلزم ان يكون مجموعات هذه الماهيات التي ان م
وجودها في الخارج متحققة في الخارج نفسها وكونها مع تلك الموصوفات غير متحققة في
الخارج والحاصل ان التصور الذهني لا يستدعي الثبوت الخارجي بالمعنى الاعم
واجيب عن الاحتجاج الثاني بان الامكان والامتناع من الامور العقلية التي لا تحقق
لها في الخارج ضرورة وقوله فالامكان امر ثابت لكونه نقيضا للامتناع ممنوع لكون
احد النقيضين ثبوتيا ممنوع وانما يلزم ذلك لو لم يكن النقيضان من الاعتبارات
العقلية واما اذا كانا من الاعتبارات العقلية فلا يجب كون احدهما ثبوتيا كالامتناع
واللاامتناع على ما يجيء فان قلت انه لم يلزم كون احد النقيضين مطلقا ثبوتيا
يلزم جواز ارتفاع النقيضين وهو محال قلت استحالة ارتفاع النقيضين الحق

ولعل المراد بالمركبات ههنا ما ركبه العقل والخيال كانسان ذي راسين وبحر من زيبق كما سنح في بعض الاوهام فانها بهذا المعنى مندرجة تحت الخياليات فلا حاجة الى ذكرها حدتي

على شيء لانه الموجود فاما مستحيل او لا يصدق على شيء الا الا ممتنع والكلية لان لا توجد

الا ممتنع والا لا امتناع في الخارج فافهم والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج

ومن نازع في هذا فهو مكابر بمقتضى عقله فان العقل يحكم بالبديهة ان المعدوم

لا ثبوت له في الخارج اي لا تحقق له في الخارج فان اريد بالثبوت غير هذا المعنى

مما لا ينافي العدم في الخارج كصلاحية الصدور والتحقق في الخارج او غير ذلك

او اصطلاح فلا مشاحة فيه واما الخلاف في الثابت بمعنى المتحقق في الخارج

ان نسخ للحال اثبته الجمهور على نفي الحال وقد عرفت تفسيره وقال بالحال القاضي ابو بكر

منا اي من الاشاعرة وابو هاشم من المعتزلة والامام الحرمين اولا ثم رجع واحتجوا على

ذلك بحجتين الاولى ان الموجودية صفة مشتركة بين الموجودات فهو ليس بموجود والا لو

كان للموجود الساري غيره من الماهيات فما به المساواة زائد على ما به المخالفة

فللوجود وجود آخر زائد عليه والكلام فيه كالكلام في الاول فيلزم التسلسل

والثانية ان الموجودية ليس بموجود ولا بمعدوم وانما كان لا يتصف الموصوف

بما فيه وهو العدم ولو لم يكن الموجود موجودا ولا معدوما فيكون الوجود صفة

غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وهو الحال وهذا القول به وهو حق لكن

ان اتصاف الشيء بما فيه اي بنقيضه ممتنع فلا يحتاج حينئذ الا على ان الثاني في السؤال

كما انه في الاولى لكون الثابت مشتركا بينهما ومخالفة في المقولة الى حصوصيته

ومقتضيا بصفة لنفس ما به المشاركة غير ما به المخالفة فان وجد كل واحد مما به المشاركة

٤٢

وما به

وما به المخالفة كان احدهما قائما بالاخرى الا امتنع بكل منهما على الاخر فلا يلزم

منهما حقيقة واحدة الموصوف بصفات الجزئية المركب منهما فلا يصدق عليها كان احدهما قائما

بالاخر لزم قيام العرض بالعرض لكونهما عرضين ولو كان احدهما او كلاهما جوهرا لزم

تركيب المسولية الذي هو عرض من الجوهر والعرض كما يخفى لكن وان عدم كل ما به المشاركة

وما به المخالفة او عدم احدهما لزم تركيب المسولية الموجودة من العدم وهو ظاهر الامتناع

ولو كان كل منهما لا يكون موجودا ولا معدوما لحصل القول بالحال فقد نعجز انه لا

يلزم من عدم قيام احدهما بالاخر الاستغناء عن الجهة في الماهية فالسل احدهما قائما

بالاخر مع انه لا يعدمها وبينما تحقق امتيازها بالاخر وهو الحيوان والجواب على الاصحاح

الاول ان الموجود موجود وقولكم لو كان الموجود الساري غيره في الجوهر موجودا بوجود يلزم

التسلسل فلا نسلم ان الوجود موجود بعين ذاته وممتاز عن سائر الموجودات لا بوجود سلبي

وهو انه موجود غير عارض لماهيته بخلاف سائر الموجودات فانها مستلزمة وثانيا نسلم ان هذا

لا يصح على مذهب الاشعري فان وجود الماهيات عنده غير عارض لها ولا على مذهب

الحكماء فان الوجود عندهم عين ذاته وبهذا القيد السلبي لا يصح التمييز في المذهبين

وانها فان مغايرة وجود الوجود للموجود ظاهرة فان الموجود صفة للذات المركبة

له الموجود ووجود الوجود صفة للموجود الذي اضيف الى تلك الذات فلا شك ان

صفة تلك الذات غير صفة صفتها والجواب على الاصحاح الثاني ان اللونية والسوادية

موجودان قائمتان بالجسم لا السواد الا ان قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام

الصغرى فلا يلزم من تمام العرض بالعرض ولا الاستعياء [illegible] اعنى احدهما بالجسم
والصغرى عامة تمثيل القائم بالجسم ونه يلزم تمام العرض بالعرض فلنا اسامح
تمام العرض بالعرض مطلقا ممنوع وانما يمتنع تمام العرض بالعرض لو
لم يكن العرض الا قائما بشئ آخر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون اللون والسواد
في المحل اي الخارج لا وجود اللون في الخارج بعينه وجود السواد به
بعينه في الخارج شئ هو اللون بعينه شئ هو السواد وكذا الجنس والفصل
والنوع جميعا موجود في الخارج بوجود واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه
جعل النوع ولو كان كذلك فلو عدما والمقدمات الخارج لا يلزم التركيب
من المعدوم وهو ظاهر فنظر المصنف في هذا المقام ولعل قصد نظره الى التركيب
العقلي فيلزم التركيب الخارجي والا كان حكم العقل به جهلا ويستبع صوابه
في البحث الذي يتكلم في الوجود والحق ان النزاع في نفي الحال وانما هو نزاع
لفظي لانهم ان ارادوا بالحال شيئا خاليا عن الوجود والعدم مطلقا فبطلانه
مما هو ظاهر لان كل شئ اما ان يثبت له الوجود وهو الموجود او يسلب عنه الوجود
وهو المعدوم وان ارادوا به ما هو غير متعين على ما ذكروا اصطلحوا عليه فيجوز
على ذلك التعيين اصح لا سيما انها تنافي تقسيم المعلوم قوله العقل الكلي
واما هيته الكائنة مستقيمة بما هو واما نسبته الى ما هو لانها تقع جوابا عنه كذا اولا
يسئل عنه بما هو فانه يجاب عن هذا السؤال هو الحيوان الناطق الحيوان الناطق

هو الماهية لا بد واما هيته يطلق على الماهية الا والمتعقل من الشئ اعني الذي يكون
الشئ به هو هو مثل المتعقل من الانسان الذي به الانسان يكون انسانا وهو الحيوان
الناطق والذات والحقيقة يطلقان على الماهية مع اعتبار الوجود لو
عرفت هذا فنقول ان لكل شئ شخصيا كان او كليا نوعا او جنسا او غير
حقيقة وكل الشئ تلك الحقيقة ذلك الشئ وهي مغايرة لما عداها من العوارض
اللاحقة بها لازمة كانت او مفارقة مثل الوجود والعدم والوحدة والكثرة
والكلي والجزئي والعموم والخصوص لما غيره بل مثل الاعتبارات في الانسان
في نفسه لا واحد ولا كثير ولا كلي ولا جزئي ولا عام ولا خاص اي لا بد من شئ
منها في مفهومه وان لم يخل عنها ولو حمل احد هذه الاعتبارات في مفهومه
لما صدق الانسان على ما ينافيه مثلا لو حمل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان
على الانسان الكثير ما في هذه شئ منها ولعدم هذه الاعتبارات شئ بنفسه ولا
يصدق بعدم هذه الاعتبارات عليها الا بعضها زائدا على كونه ماهية فبذاتها فان
الانسان انسان بذاته لا شئ له بعينه الثاني والانسان الواحد لذاته بل بعينه
صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير اعتبار انه قارنه شئ
او لا يقارنه شئ مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط والانسان
الانسان مع المشخصات اللاحقة يسمى بشرط شئ وهو موجود في الخارج لانه جزء
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات

وهو ظاهر وكذا الاول

والمواحق يسمى المجرد والماهية بشرط لا شيء وذلك غير موجود في الخارج لان كل موجود في الخارج
لا بد ان يتعرض له عوارض مشخصة فلا يكون عاريا عنها بل انما يكون موجودا في العقل
فقط فان قلت يستحيل حصولها في الذهن ايضا لانها لو وجدت في العقل عرض لها
الكون في العقل فيكون المجرد عن اللواحق مع تجرده عنها خلف قلت المراد بتجرد الماهية
تجردها عن اللواحق الخارجية بحيث يحصل في الذهن صورة مطابقة لجميع افرادها ولا
كان كونها محصولها في الذهن لا ينافي تجردها عن اللواحق الخارجية ولقائل ان يقول حينئذ
لا اسلم انه موجودة في العقل بكون صورة قائمة بالعقل موجودة فيه والموجود في العقل
موجود في الخارج لان العقل موجود في الخارج والموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء
فيكون ايضا مكتنفة بالعوارض الخارجية وجوابه ان يقول ليس معنى قولنا الماهية
موجودة في العقل ان تكون قائمة بالعقل وموجودة فيه حقيقة بل معناه حصول
صورة منها اي كيفية ومثال مطابق لها في العقل وفي الحقيقة القائمة بالعقل الموجودة
فيه حقيقة انما هي تلك الصورة المنتزعة من الماهية لا ما له الصورة التي هي الماهية
وقولنا الماهية موجودة في العقل بهذا المعنى الاصطلاحي لا بالمعنى اللغوي ولا شك
ان تلك الصورة المنتزعة من الماهية متشخصة في نفسها بتشخصه لكن الماهية التي اعتبرناها
لا بشرط شيء ليست تلك الصورة بل ما له تلك الصورة فالحيوان الذي يعرض جنسا
ليس صورة الحيوان التي هي عرض حال في العقل بل الحيوان الذي هو منتزع العقل
بسبب تلك الصورة وبما ذكرنا ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما هو في العقل ظهر ضعف

مطلب حسن

في الموجود م

بيان ان العقل موجود في الخارج

صورة م

مطلب ان الحيوان الذي يعرض جنسا ليس صورة الحيوان

مطلب زعم افلاطون

ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا ويسمى
بالمثل الافلاطونية لانه الجزء المشترك من المخلوطات الخارجية فيكون موجودا في الخارج
لانه جزء المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج ويكون
مجردا عن المشخصات لانه جزء مشترك من المخلوطات اذ الجزء المشترك من المخلوطات يمتنع
ان يكون مخلوطا لان المخلوط يكتنف بالمشخصات المانعة من الاشتراك وانه لا يفسد
بفساد المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكرنا لان المجرد عن المشخصات اللواحق الخارجية لا يوجد
في الخارج فلا يكون جزءا له واعلم ان القوم ذهبوا الى تقسيم الماهية من حيث هي
وهي الماهية لا بشرط شيء كالحيوان من حيث هو (اي الموجود في الخارج) مثلا بان الحيوان من حيث هو جزء
لهذا الحيوان الموجود في الخارج وجزء الموجود موجود فالحيوان الذي هو جزء
لهذا الحيوان من حيث هو والحيوان من حيث هو ان كان الاول يكون الحيوان من حيث
هو موجودا وان كان الثاني نعود الكلام في الحيوان الذي هو جزؤه ولا يتسلسل
لامتناع تركب الحيوان الخارجي من امور غير متناهية بل ينتهي الى الحيوان من حيث
هو على تقدير التسلسل ايضا نقول حاصل لان الحيوان جزء الحيوان الذي يكون
غير متناه وجميع الاجزاء جزء من الحيوان وجميع شيء من الفصول والاركان وهكذا العدد و[illegible] فيها
وقطع عنها فالحيوان لا بشرط شيء موجود في الخارج ولقائل ان يقول ان اراد
بقولكم الحيوان جزء لهذا الحيوان انه جزء في الخارج فممنوع بل هو اول المسئلة وان اراد
انه جزء في العقل فلا يلزم ان الاجزاء العقلية يجب ان يكون موجودة في الخارج فان

كون الشيء جزءاً محمولاً للشيء انه واخترع ما جنسه الفعلية اي الامر المعقول للشيء اكثره ولكن
للشيء وهو هو في العقل كما هو لكن عبارة ان الحيوان الذي هو جزء [illegible] الحيوان مع قيد
ومع لزوم التسلسل انما يلزم لو كان جزء الحيوان مع قيد [illegible] ومع ان الحيوان مع
[illegible] القيد بعينه على انه لو ثبت كون الحيوان جزءا من هذا الحيوان لكن [illegible] المطلق
[illegible] المعلومات [illegible] قلت لو كان جزء الحيوان الحيوان المقيد [illegible]
من الجزء والكل [illegible] العموم من الكل [illegible] الاجزاء القيدية [illegible] العروض [illegible] الاجزاء
هو الحيوان الذي صار القيد [illegible] الكل [illegible] الدخول [illegible] الكل هو المجموع المركب
من الحيوان والقيد يكون [illegible] والحق ان الحيوان المطلق وهو الحيوان لا بشرط فالقيد هو
شيء لا وجود له في الخارج وانما الموجود في الخارج هو الاشخاص لان الحيوان المطلق لو
وجد في الخارج لكان [illegible] الجزئيات الخارجية اما عينها او جزءا منها او خارجا عنها والاقسام
باسرها باطلة اما الاول فلانه لو كان عين الجزئيات يلزم ان يكون كل [illegible]
عين الجزء الخارجي ضرورة ان كلا [illegible] عين الحيوان المطلق وهو عين
الجزئي الاخر [illegible] العين فيكون [illegible] هذا خلف واما الثاني فلانه عينه هو
لو كان جزءا منها في الخارج لتقدم عليها في الوجود ضرورة ان الجزء [illegible]
[illegible] لم يتحقق الكل [illegible] يكون مغايرا لها في الوجود فلا يصح حمله عليها واما
الثالث فلانه [illegible] لان الحيوان المطلق لو كان موجودا في الخارج وكان خارجا لان معنى الحمل الاتحاد في الوجود
عن الجزئيات يلزم [illegible] وهو باطل فان قلت كون الحيوان موجودا

ضروري لا يمكن [illegible] ضروري ان الحيوان موجود بمعنى ان ما يصدق عليه الحيوان
موجود [illegible] ان الطبيعة الحيوانية موجودة وهو ممنوع فضلا عن كونه ضروريا فان
[illegible] الا الاشخاص [illegible] الكلام [illegible] النوع والجنس والفصل
والخاصة والعرض العام قلت [illegible] الجامع [illegible] لا [illegible] العقل [illegible]
[illegible] في العموم والخصوص [illegible] الا [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] صورة [illegible]
[illegible] الصورة النوعية [illegible] صورة [illegible]
الجسمية [illegible] الجنس العالي [illegible] العقل [illegible]
[illegible] الجسم المتوسط [illegible] الصورة الجسمية العالية وصورة
فصلية وكذلك [illegible] الجسم [illegible] المتوسط وصورة [illegible]
فصلية وكذلك النوع [illegible] الصورة النوعية وصورة [illegible]
[illegible] العقل [illegible]
[illegible] العقل [illegible] المتوسط وكذلك [illegible] المتوسط
[illegible] النوع والشخص [illegible]
[illegible]
[illegible]

وصورته و زوايه بعضها قوالب العروض صورة الحيوان و بحسب ... وبعضها قولها

الماسة لجسم الثالث كحدها الجوهر وتحليل الصور يفيد كصورا فعلية قوله البالغة

الماهيته لها ان يكون بسيطة ... بالاجزاء ولوازمها ان يكون تركبه و منع لها جزاء لم المركبة

لها خارجية اى حاصلة من اجزاء متميزة في الخارج ما يكون لكل واحد من الاجزاء وجود

مستقل عن وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح ... بالروح

الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالمادة والصورة للجسم وكالملك المركب

من السطح والخطوط البسيطة والالوان ... المجموع المركب الحاصل في الاخير

للعرض المركب الخارجي واما عقلية لا يتميز الاجزاء في الخارج اى لا يكون لكل منها

وجود مستقل بل يجعل كل منها جعل الكل في الخارج فعقل المركب بعينه في الخارج

جعل الاجزاء وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات جعلها الجوهر

جنسا لها ... تحليل العقل بمقوم وتمييز حيثية ... في الخارج لان جعلها

وجعل الشيء واحد وكالسواد المركب من اللونية وحصلة الخصوص بالذات ... عنه

المصنف بالسوادية فان اللون لا يتميز في الخارج عن ما به قبضه البصر فاجزاء

الماهية لها ان يكون بعضها اعم من بعض ولا يكون الاول يسمى مداخلة كالاجناس

والفصول الثالث متباينة متشابهة كحدات العشرة او مختلفة معقولة كالهيولى

والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن او المعدن من السواد والبياض ايضا

الاجزاء لها ان يكون وجوديا او سلبية كلها لها ان يكون كلها حقيقية او اضافية او مجموعه

٤٦

بان يكون بعضها حقيقية وبعضها اضافية فان كان كلها حقيقية فكما مر كالهيولى

والصورة ووحدات العشرة وان كان كلها اضافية فكما جزاء الاقرب والابعد فانهما

مركبان من اضافة عارضة لاضافة وقد يمثل بالاقربية والابعدية لكن ... لان

الاقرب والابعد ... لو ... التقرب ... زائد البعد ولا شك

ان المراد هذا الاجزاء ... حاصلة وان كان ... فكما ... مركب من الاجزاء

الخارجية وهي موجودات حقيقية ... من ... الاجزاء ... الا انه

حقيقة مستقلة ... في بعض النسخ ... الملك ... مستقيم لتركبه من

الاجزاء المادية ومن اضافية ... الملك ان يكون بعضها وجوديا وبعضها عدميا

كالاول لانه عبارة عن مجموع الامرين احدهما بثبوتية وهو كونه مبدأ الغير والثاني

عدمي وهو انه لا مبدأ له قوله ممنوع لما من الماهية وانقسامها ... عليها فرعا

ملتئمة الاول ... البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة

... فيكون ممكنة ... السبب ... الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان

الامكان اضافة فلا يعرض للبسائط لان الاضافة يقتضي الاثنينية ولا انقسام

في البسائط اجاب المصنف بانا لا نسلم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله لان الامكان

اضافة فلا ... نسلم قوله فلا يعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة يقتضي

الانقسام قلنا مسلم قوله ولا انقسام في البسائط قلنا ان اردتم ان البسائط لا

اثنينية فيها بحسب ... فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الانقسام

لأن الاثنينية باعتبار تعقل بعض البسائط بالنسبة إلى وجوده وهو معترض للاثنينية باعتبار
الماهية والوجود والبسائط لها اثنينية بهذا الاعتبار ولا يلزم من الانقسام بهذا الاعتبار
التركيب في البسائط وإن أراد أن البسائط لا انقسام فيها أصلا فممنوع فإن البسائط
لها انقسام باعتبار الوجود والماهية فإن قلت هذا الجواب لم يقوله بعض أهل النسخة
فيجاب بما الفائدة في ذكر قوله باعتبار تعقل قلت يحتمل أن يكون جوابا عن سؤال مقدر وهو
لأن لقائل أن يقول لو كان الامكان بعض البسائط لزم تأخر الامكان عنها لتقدمه
بها ولقائل أن الامكان أمر عدمي واعتبار عقلي فيكون مستغنيا عن محل يقوم به وإن كان
لا يعقل إلا مضافا من الشيء النوع الثاني المركب إن قام بنفسه أي لا يفتقر
في تقومه إلى محل يقوم به يستقل بعض أجزائه أي كان أحد أجزائه قائما بنفسه لا يقوم
بمحل وقام الباقي من الأجزاء به أي بالجزء المستقل وذلك كالجسم المركب من الهيولى احد
والصورة فإن الجسم قائم بنفسه لأنه لا يفتقر إلى محل يقوم به وأحد مستقل أجزائه وهو
الهيولى فإنها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لأن الصورة حالة في الهيولى
وإن قام المركب بغيره فإما بذلك الغير جميع أجزائه عند من لا يجوز قيام العرض
بالعرض وهم المتكلمون أو قام بعض أجزاء المركب بالغير الذي قام به المركب والأجزاء
الأخر بالقائم بالغير عند من يجوز قيام العرض بالعرض وهم الفلاسفة وذلك
كالحركة السريعة فإنها مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة قائمة بالجسم
والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم عند الفلاسفة وأما عند المتكلمين فكما أن الحركة

قائمة بالجسم كذلك السرعة أيضا قائمة بالجسم ولكن أي أقول المركب القائم بنفسه يجوز أن يكون
جميع أجزائه مستقلا كالإنسان المركب من البدن والنفس الناطقة فلا يجب أن يكون بعض
أجزائه مستقلا وبعضها غير مستقل وكونه اجتماع الكل مركبا لابد من جزء صوري
أي عدم استقلال بعض المركب القائم بنفسه
وهو قائم ببقية الأجزاء إلى ذلك ممنوع فإن الدليل إنما دل على أن كل ما هو حقيقة
مركبة لابد أن يكون بعض أجزائه الفصل مثلا بعض الصورة إنما دل على أن كل ما هو
مركب جزءا صوريا قائما ببقية الأجزاء وعلى أن يكون بعض أجزائه إنما هو قائما
ببعضها فلا فإنه يجوز أن يكون هيئة مركبة من أجزاء لا يكون شيء منها قائما بالآخر
كما في المثال المذكور فعلم من هذا أنه لو قال وقام الباقي به أو بغيره لكان أولى
النوع الثالث المركب من الأجزاء المتداخلة قال الشيخ أبو علي يجب أن يكون الفصل
علة لوجود الجنس لأنه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس ولا جنس لزم أن يكون الجنس علة
للفصل أو لا يكون فإن كان الجنس علة للفصل يلزم الفصل الجنس وهو ممتنع فرضه
تحقق الجنس بدون الفصل وإن لم يكن الجنس علة للفصل يلزم أن يستغني كل من الجنس
والفصل عن الآخر وهو ممتنع أي بتركيبهما حقيقة ولهذا قال المصنف إن اللازم من العلة
بما يتوقف الشيء عليه في الجملة أعم من أن يكون تامة أو ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل
استلزام الجنس للفصل لأنه لا يلزم من وجود العلة الناقصة وجود المعلول
وإن أراد العلة بالخصوص المعلول أي العلة التامة فلا يلزم من عدم علية أحدهما
للآخر استغناء كل واحد منهما عن الآخر لجواز أن لا يكون علة تامة للآخر ويكون علة ناقصة

وأورد على الشيخ بأن علية ... أما على ما أراده الشيخ في كتب الحكمة وأما في علم الكلام فإذا أطلق لفظ الشيخ يراد به الشيخ أبو الحسن الأشعري فأورد به لئلا يظن أن المراد هو ... قال مولانا [illegible]

المعين والتعين له فان قلت الاتحاد وقيل انه ايضا والوقف التعين وقد ذكر بعض المحققين في شرح الاشارات ان التعين اعم من الامتياز لان الامتياز انما يعرض للماهية بعد الشعور بما يغايرها لانه قطع الشركة وقطعها انما يكون بعد الشعور بما يغايرها بخلاف التعين فانه انما يعرض للماهية اعم من ان يكون بعد الشعور بما يغايرها اولا لانه عبارة عن كون الشيء متعينا بنفسه وكون الشيء كذلك قد يحصل مع الذهول عن غيره تمام

لم ما ان يكون العقل ادراكا لا الجنس والجنس علو ما فصله ولكن ان مراد الشيخ
بذلك ليس ان الفصل علة لوجود الجنس الا انه علة له في الخارج حتى يتقدم عليه
في الوجود ويوجب الاتحاد وينافي الحمل بل الوجود او علة له في الذهن بوان فاته
والا لم يعقل الجنس بدون الفصل بل المراد ان الصورة الجنسية مبهمة في العقل يصلح
ان يكون اشياء كثيرة هي عين كل واحد منها في الوجود غير محصلة بنفسها لا يطابق
تمام ماهيتها المحصلة واذا انضاف اليها الصورة الفصلية حصلها عينها وحصلها اي
جعلها مطابقة لتمام الماهية الذاتية وهي علة لرفع الابهام والتحصيل العقلية تم هذا
المعنى لا ينافي تكافؤهما قوله الثالث التسلسل لما هيته ومنشئها يجوز حملها على
كثيرين التشخص مانع من حمله على كثيرين لانه التشخص مغاير للماهية فان في التشخص امرا زائدا
على الماهية وهو التعين والتشخص وهو صفة عقلية ومنع الشركة نحو صفتها ثم بيان
في وجود التشخص بوجهين لانه اما ان يكون ثبوتيا او لا الاول ان التشخص جزء من الشخص
الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر لانه ان اريد
بالتشخص معروض التشخص فلا نسلم ان التشخص جزء له بل التشخص صفة عارضة له ولا يلزم
من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان اريد به التشخص المجموع المركب
من الماهية والتشخص فلا نسلم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان التشخص
بهذا المعنى من الامور الاعتبارية فان قيل وجود المعروض في الخارج انما لا يستلزم
وجود العارض لو لم يكن لازما واما اذا كان لازما فلا نسلم انه يلزمه لا مساغ لتحقق

سك

اللزوم بدون تحقق اللازم والتشخص من لوازم الماهية الموجودة في الخارج له كل موجود في الخارج
لا بد ان يكون معروضا للتشخص لا تساع وجود الماهية الكلية المعراة عن المشخصات في الخارج
قلت ليس معنى لزوم التشخص للماهية الموجودة الا ان يكون الحكم بان التشخص ثابت لها في الخارج
ضروريا ولا يلزم من هذا كون التشخص موجودا ثابتا في الخارج على ما نبهت عليه فيما سلف
الثاني انه لو كان التعين عدميا لم يكن عدما مطلقا وهو ظاهر بل عدم تعين آخر او
عدم اللاتعين وعدم شيء آخر غير اللاتعين والتعين والثالث باطل والا يلزم وجود
التعين ولم يتحقق غيره فيلزم من وجوده نفي التعين (اي عدم مفهومها) والثاني بوان يكون التعين عدما للاتعين
يقتضي ان يكون التعين وجوديا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول
وهو ان يكون التعين عدما لتعين آخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا ضرورة ان احد
التعينين لا بد ان يكون وجوديا ولو كان احدهما وجوديا لزم ان يكون الآخر ايضا وجوديا
لكونهما مماثلين في الحقيقة تنبيه ثالثا ان التعين امر ثبوتي وفيه نظر لانا لا نسلم انه لو كان
عدميا يكون عدما لشيء بل يكون عدميا والمعدوم لا يكون عدما لشيء آخر وعلى تقدير ان يكون
عدما لشيء لا نسلم انه لا يجوز ان يكون عدما للاتعين قوله يقتضي ان يكون التعين وجوديا
لان اللاتعين عدمي ممنوع لانه لما لم لا يثبت ان اللاتعين وعدمي فان السلب المعتبر
عنه بالعدول لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللامعدوم وان سلم جاز ان يكون التعين
واللاتعين امرين عدميين كالامتناع واللاامتناع ولا نسلم لا يجوز ان يكون عدما لشيء آخر
غير التعين واللاتعين واما الدليل عليه قوله ولم يتحقق غيره فيلزم من وجوده نفي التعين عدم مسلم

فان الكلية وهي جواز الحمل على كثيرين يلزم من تحققها مع التعينات ولا لانه لا يجوز ان يكون
لانها غير مفهوم التعين واللاتعين وان كانت مستلزمة للاتعين
عدم التعين لغو قوله يعني ان يكون احد التعينين موجودا بالضرورة الا احد التعينين لا بد
ان يكون موجودا باحد سمتي فيه [illegible] او انضمامها لا يلزم من كون احد التعينين موجودا ان يكون
ان يكون التعين الآخر عدميا موجودا قوله لكونهما مما يلزم الحقيقة لذلك لا يمنع ذكر
فان اشتراك التعينات في مفهوم التعين هو ما يحتوي به الشيء في [illegible] بقا اشتراك
الجزئيات في العارض لا لو فان تلك التعينات لم تتعين التشخص مع انضمام التعين الى الماهية
لانه ح يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كما قيل
الانسان العالم الورع الطويل الملتحي المتوطن في البيت الفلاني المتكلم في وقت كذا كلي
ان التعينات متماثلة لكن لا يلزم من كون احد التعينين موجودا ان يكون التعين الآخر موجودا
لانه يجوز ان يكون بعض افراد النوع موجودا وبعضها معدوما كما في الا انحصر النوع في شخص
واحد كالشمس مثلا وان لم ينحصر فيه يمكن ان تتصور افراده معدومة غير افراده
الموجودة مع كونها متماثلة واعلم ان قولهم بتقييد الكلي بالكلي لا يفيد التشخص مضمون يتبع
بعض [illegible] بل قيد فيها نحو [illegible] وانه نحن نعلم بالضرورة انا اذا قيدنا كليا كالانسان
مثلا بكلي كالطويل يكون ذلك المقيد مخصصا للكلي المقيد ومقللا لاشتراك
الافراد فيه وكلما زاد المقيد زاد التخصيص ونقص الاشتراك فلم لا يجوز ان يصل
زيادة المقيد الى حد يكون معينا للكلي المقيد قاطعا لاشتراك الافراد فيه قوله والحكم
المتكلمون انكر المتكلمون كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية لوجوه الاول ان التعين
منقول الكم

لو زاد على الماهية لتشارك افراده في التعين لانه نوع ما هو مقول على كثيرين افراده ومقول عليها
لا حين كون التعين امرا ثبوتيا زائدا على الماهية
وما به تمتاز الافراد بعضها عن بعض متعين بتعين آخر في التعين ويتعين آخر والكلام فيه كالكلام
في الاول ويلزم التسلسل واجيب بان التعين مقول على افراده قولا عرضيا كالماهية المقولة
على الجوهر وانواعه والعرض وانواعه كالكم والكيف وان التعينات متخالفة متمايزة
بالذات لا بتعين آخر فلا حاجة الى تعينات اخر فلا يلزم التسلسل ولقائل ان يقول لما كان
التعينات متخالفة لكن التعين لما كان موجودا لابد ان يكون متعينا اذ كل موجود متعين
فيكون لها تعينات اخر والكلام فيها كالكلام في الاول فيلزم التسلسل قطعا الثاني
ان التعين لو زاد على الماهية فاختصاص هذا التعين بهذه الحقيقة يستدعي تمييز الحقيقة
عن غيرها اي يتوقف على تمييز الحقيقة عن غيرها فيتخصص الا لكان اختصاص هذا التعين
بهذه الحقيقة دون غيرها من الحصص ترجيحا بلا مرجح لكن تمييز الحقيقة موقوف على
اختصاص التعين بهذه الحقيقة لان غير المتعين غير متميز فيلزم الدور ونوقض هذا
الدليل باختصاص الفصول بحصص الاجناس بعد ذكرتم لكن لا اختصاص حاصل
فلا يصح ما ذكرتم واجيب عن الدليل بان اختصاص الحقيقة بهذا التعين يقتضي تمييز
الحقيقة بالاختصاص لا قبله حتى يلزم الدور الثالث ان التعين لو كان موجودا
زائدا على الماهية فانضمامه التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع
انضمام المعنى الموجود الى المعدوم فوجود الماهية قبل لحوق هذا التعين اما ان
يقتضي تعينا آخر فيحصل الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي تعينا آخر فيلزم وجود

الماهية بدون التعين وهو المطلوب واجيب بان الوجود اما يلحق الماهية مع التعين فلا يلزم
التسلسل ولا المطلوب لوجود الماهية بدون التعين وانما يلزم ذلك ان لو كان لحوق
التعين للماهية متأخرا عن الوجود وهو ممنوع لا يقال نحن نثبت الدور بوجه آخر وهو ان التعين
لو كان موجودا في الخارج عارضا فهذه الماهية يصير الماهية متعينة وبانضمام الماهية
الى التعين يصير التعين متعينا فيلزم الدور لانا نقول لا نم لزوم الدور لان غاية ما
الباب ان يكون هاهنا كل واحد منهما سببا لتعين الآخر ولا يلزم ذلك وليس كذلك هاهنا
فيع هو انه لو كان التعين موجودا زائدا على الماهية فالحكم اما يعلم ان اقتضى
التشخص لذاته او لا فهو منحصر نوعها في شخصها لانه لما اقتضت الماهية التشخص فمتى تحقق
تحقق هو والا لامكن تخلف المعلول عن علته وان لم تقتض لذاتها التشخص
لم يكن التشخص من لوازم الماهية فلا يلزم انحصار نوعها في الشخص كانه التشخص ونحوه
من لوازم الماهية والتشخصات متخالفات فيلزم اجتماع لوازم الطبيعة الواحدة
وهو ممتنع بالضرورة لان كل واحد من تلك اللوازم لا بد ان يوجد مع الطبيعة واذا وجدت الماهية
مع لوازمها تكون مجموعة مع ضدها [illegible] لان الماهية لا تكون لازمة لها والا لا
وان لم تقتض الماهية لذاتها التشخص فتعلق تشخص الماهية بمشخص من لواحقها واعراضها
ينسب [illegible] لكان لوازم بعض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة تستند
التشخص اليها [illegible] لوازم بعض الماهية التشخص لذاتها فلا بد لتشخصها من علة
وتلك العلة لا يجوز ان تكون مباينة لان المعاني نسبتها الى ذلك التشخص كنسبتها الى تشخص

وذلك لا يوجب الدور
نعم لو كان ماهية
كل منهما سببا لماهية
او تعين كل منهما
لتعين الآخر

٥

آخر ونحو المعاني لا حالة في التشخص ولا محل له والاول باطل لان المحل [illegible] على الحال فلا يكون
الحال علة لتشخصه فتعين ان يكون تعلق تشخصها بمتشخص هو المادة واعراض تكتنفها مثل
الاين المعين والكم المعين والكيف المعين والوضع المعين لها ونحو ذلك وهو نحو تعدد
اشخاص الماهية بتعدد المواد فان قيل يجوز ان يكون التشخص حالا في محل التشخص
في التشخص لا محلا له اجيب بان الحال في محل التشخص محتاج الى ذلك المحل فيستند التشخص
الى المحل المستند [illegible] قلنا علة لتشخص المواد وعوارضها ان تعلقت بمادة ثم بعد
المادة وعوارضها لم [illegible] لما هو له تعلق تشخصها بموادها واعراضها
المكتنفة بها والا لدار وان لم تعلق بتشخص المواد وعوارضها [illegible] تعلق تشخص
المواد وعوارضها بمواد أخر وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب بان الماهية
لا تقبل الكثرة لذاتها فتحتاج في كثرتها الى شيء يقبل الكثرة لذاته وهو المادة او من
يقبل الوحدة والكثرة لذاته بحسب [illegible] الوصل والفصل [illegible] ولا الشيء الذي
يقبل الكثرة لذاته [illegible] المادة فهو لا يحتاج الى ان تكثرها [illegible]
فلا يقبل الكثرة فقط ولقائل ان يقول لا نم ان نسبة المعاني الى ذلك التشخص
كنسبتها الى تشخص آخر فلم لا يجوز ان يكون للمعاني خصوصية بالقياس الى بعض التشخصات
دون بعض والحق ان حالة تشخص الماهية [illegible] الفاعل المختار فان ارادته
تقتضي تخصيص كل واحد بمشخص مناسب له وحده الفصل الرابع البحث الاول
في ان الوجوب والامتناع والامكان [illegible] لذاته والامكان وهو ان لا يقتضي الشيء

اشخاص مع

الوجود ولا العدم لذاته والقدم وهو ان يكون الشيء غير مسبوق بالعدم والحدوث
وهو كونه مسبوقا بالعدم امور عقلية لا وجود لها في الخارج لا الوجوب ولا الامكان
فلوجهين الاول ان الوجوب لا الامكان لو وجد لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة ح حصر نسبة الوجود اليهما
بالوجوب في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر ولو كان نسبة الوجود
الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب امكن الواجب ووجب
الممكن الثاني ان الواجب لو كان الوجوب موجودا لكان ممكنا فيكون الواجب ممكنا لاتصاف
الموصوف الموصوف بالامكان والا انه وجب الممكن لان الامكان صفة الممكن ولولا
كان الصفة واجبة يكون الموصوف واجبا حينئذ ان نسبة الوجود الى الوجوب
بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب
وامكان الامكان ويلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نم انه يلزم من امكان الصفة
امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة والموصوف
جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يلزم من امكان الصفة التي هي الوجوب امكان الموصوف
الذي هو الواجب غاية ما في الباب انه يلزم ان يكون الواجب من حيث انه موصوف
بتلك الصفة مفتقرا الى محل الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ولا امتناع فيه
لان الواجب واجب من حيث الذات وان كان ممكنا من حيث الصفات لا يقال

والآ اي وان لم يكن نسبة الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان م

ممكنا م

لو كان شيء من هذه الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف
الوجوب عن ذات الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانها لانا نقول لا نم
انه لو كان من هذه الحيثية ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما
يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وههنا فلما
كان علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها امتنع زوال الوجوب وان كان
ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات في القول الثاني فقال لو كان
الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة محتاجة والصفة محتاجة
الى الغير الذي هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن لذاته اي الوجوب
ممكنا فله سبب وسببه اما غير الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الواجب نظرا
الى ذاته فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم تقدم الذات بالوجوب (لوجوب تقدم السبب على المسبب)
وتقدم الوجوب على الوجوب فيلزم ان يكون الواجب واجبا مرتين ويلزم التسلسل
او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان لان اقتضاء الوجوب اقتضاء الوجود
بالذات استحقاقية الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود
بحسب الذات اي لا استحقاقية الوجود لذاته المحوج الى الايجاد السابق
على وجود الممكن متقدم بالذات على وجود الواجب على وجود الممكن لان
استحقاق الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان استحقاق
الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم

اي م

على وجوده ممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محتاج الى الايجاد الى
على وجوده ممكن فيكون سابقا على الايجاد والمتقدم على المتقدم بعدم فلو وجد
الموجود في الامكان فلم يتقدم الصفة على الموصوف هو جوابه لو عد صفا الامكان
العدمي اي الوجوب والامكان ما اخص به الامتناع الذي هو اقتضاء الشيء
العدم لذاته وهو عدمي ضرورة صدقه على المعدومات قوله لتقدم القدم وجدث
الحدوث او لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما يلزم
القدم بعدم الحدوث وهو ظاهر وجه الثاني الكلام الوجوب علم الا الوجوب
لكنا ما ابعثه القول ان الوجوب للذات صفة الوجوب بمعنى كون الواجب لذاته
لو كان ولصفا للغير لا ارتفع بارتفاع الغير فلا يكون الواجب لصفا لذاته لان
الشيء انما يرتفع بارتفاع غيره لو كان في وجوده محتاجا اليه وذلك الغير المحتاج
اليه ذلك الغير ممكن الثاني ان الوجوب لذاته مناف للتركيب لان الواجب لذاته لا يجوز
ان يكون مركبا لانه لو كان مركبا لكان محتاجا الى غيره لاحتياجه الى الاجزاء
المغايرة له فلا يكون واجبا لان الوجوب ينافي الاحتياج الى الغير فان قيل لا نم
ان الواجب لو كان محتاجا الى غيره الذي هو جزؤه واجبة فانها لو كانت
اجزاؤه واجبة وكان وجوده لا امر على اجزائه فيها النظر الى اليه يعني
الوجود والاحتياج الى الغير انما يستلزم الامكان ان لو كان ذلك الغير شيئا
خارجا اما لو كان من اجزائه فلا قلنا الواجب لو كان محتاجا الى غيره الذي

هو جزؤه او ارتفع بارتفاعه فذلك الغير لا يخلو اما ان يكون واجبا او ممكنا لا جائز ان
يكون واجبا والا تعدد الواجب وهو محال وان كان ممكنا يحتاج الى المؤثر والمؤثر فيه
اما ان يكون ذات الواجب او غيره لا جائز ان يكون ذات الواجب لانه خارج عن اجزائه
والمؤثر في وجود الشيء لا بد ان يكون متقدما عليه فلا بد ان يكون المؤثر في جزء الواجب غير
ذات الواجب فيكون الواجب محتاجا في وجوده الى مؤثر خارج عن ذاته ضرورة ان المؤثر
في وجود الجزء مؤثر في وجود الكل فيلزم امكانه بالضرورة وهو محال فيه وذلك الغير
لا يجوز ان يكون واجبا لان الواجب واحد ليس الا فتعين ان يكون ممكنا واي ممكن فرضته
متأخر وجوده من وجود الواجب لصدور ابهام سلسلة الممكنات الى الواجب فانه سبق
علة والمتأخر في الوجود عن الشيء لا يجوز ان يكون مؤثرا فيما يتقدم وجوده على ذلك الشيء
لانه يلزم ان يكون متقدما على ذلك الشيء لانه متقدم على ما تقدم عليه والمتقدم على المتقدم
على الشيء متقدم على ذلك الشيء ولقائل ان يقول الدليل انما دل على ان الواجب لذاته
مناف للتركيب الخارجي ولا نسلم انه مناف للتركيب العقلي فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته
مركبا التركيب العقلي لانا نقول لا يجوز ان يكون الواجب مركبا التركيب العقلي لان التركيب العقلي ان
كان مطابقا للخارج يلزم المحال اما يلزم المحال لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يمنع في الخارج
ممنوع فان التركيب العقلي لا يستدعي حكم العقل بالتركيب الخارجي على ما
ولا نسلم انه لو تحقق التركيب العقلي دون الخارج يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين
لشيء بسيط وهو محال لان مطابقة كل من الصورتين للبسيط تمنع مطابقة الاخرى اياه

التركيب في الخارج يلزم الجهل لانا ... نقول لا يلزم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج

لانا نقول انما يلزم هذا على تقدير مطابقة كل الصور لما هي له وليس كذلك بل مجموع الصور
مطابق للبسيط لا كل منها وهو غير مستحيل الثالث انه لو تقرر كون الوجوب لذاته ثبوتها
لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون وصفا له فيكون محتاجا اليها الا ان
الى غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز انفكاك الذات عن الوجوب
فيلزم امكانها بالذات وان كان نفس الذات يلزم تقدم الذات بالوجوب والوجود على الوجوب
ويلزم التسلسل او تقدم الشيء على نفسه وكلاهما محال فان قلت معنى قولنا واجب الوجود
لذاته في الخارج شيء له ثبوت الوجود في الخارج بالذات الذي هو معنى الاشياء فيكون متحققا
فيكون مطلق واجب الوجود لذاته في الخارج عرضيا كما توضع له من المفهوم الخاصة
قلت ما كان الموجود لذاته الخاص نفس حقيقته واجب الوجود لذاته كان الوجوب
الذاتي محمولا على واجب الوجود لذاته بالمواطاة دون الاشتقاق محمولا على وجوب الوجود
لذاته بمعنى الوجود بالذات فسقط الاعتراض على انا لا نم ان الواجب معناه شيء له
الوجوب بل معناه انه الوجوب وحمله لشيء لضرورة ما ترجع الى التحصيل لا لكونه جزءا
منه وما قلت سبق الاعتراض على هذا الدليل وهو ان الوجوب نسبة بين الذات
وبين الوجود والنسبة بين الشيئين متفرع اليهما فتأخر منهما فيزيد على الذات بل لا
التغير ضرورة المذكورة على كون الوجوب لذاته نسبة تدل كونه اعتباريا اي موجودا
في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية كما تحقق الدليل ان الوجوب لذاته
مانع كونه مشتركا بين اثنين اي لا يكون في الوجود لصفات الوجود لذاتهما وبيانه هذا

[illegible]

في الالهيات قوله فالواجب لذاته يتصف بصفات جواب سؤال مقدر تقريره انه
لو كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته
بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات
ممكنة فيجوز زوالها عن الذات فيتوجه تقرير الجواب ان الواجب لذاته يتصف
بصفات في الوجوب لذاته للذات والصفات واجبة لا لذواتها بل لذات وهي تمنع
٥٧ زوال موجبها وهو للذات الواجب بالذات قوله الثالث لعله اراد بالثالث
كان للموجود احكاما اربعة ذكر الامكان ثم ذكر الاحكام ثم رجع الاول منها الامكان له
هو الذي يحوج الممكن الى السبب لان كل من طرفي الوجود والعدم بالنسبة اليه
دائما على السوية امتنع وقوع الا لمرجح فيحتاج الممكن في ترجيح وجوده اليه
مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم به بديهي لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل
تصور الممكن الحاجة حكم بالضرورة انه يحتاج الى مرجح ويمثل بكفتي الميزان
فانهما لما تساويتا لا يترجح احدهما على الاخرى الا بامر خارج يحط على احدهما
دون الاخرى قوله والتحقيق انه ومن قولنا الواحد نصف الاثنين يحتمل الائتلاف
اشارة الى جواب دخل تقريره ان الداخل انما عرضنا هذه القضية على العقل
وجدنا التفاوت بينهما ومن قولنا الواحد نصف الاثنين فان الاول فيها خفاء
بالنسبة الى الثاني التفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاول غير
بديهية تقرير الجواب على الوجه الذي ذكره المصنف ان البديهيات قد يقع

لا يلزم امكانها انفكاكها عن الذات والمحال انما يلزم من فرض وقوع الانفكاك [illegible] الحاصل ان اللازم [illegible] بالغير وهو امكان الزوال [illegible] في نفسه لا استحالته [illegible] وما يلزم منه المحال [illegible] امكانها عن الذات لا يلزم من الوجوب بالغير فلا اشتراك الوجوب بين اثنين [illegible]

الحادث فيهما بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات كالمستبلات

به بسبب عن جلائه وعدمه يقتضي خفاءه فان قولنا الموجبات اجماعي وقولنا الاثنين باله واحد

حل ان الممكن مرجح وجوده في عدمه محتاج الى المؤثر اربعة اوجه الاول ان الحاجة

ليست ثبوتية لانها لو كانت ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح لان الحاجة ليست

متقومة به والجميع بالاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة الممكن

وصفة الممكن ممكنة ولو كانت ممكنة لكانت الحاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة

الى المؤثر فينتقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثاني ان الحاجة لو كانت ثبوتية

لكانت متقدمة على موصوفها الذى هو الحاجة اليها اى متقدمة على الممكن الموصوف

بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن لان الشيء ما لم يحتج الى المؤثر لم يؤثر

المؤثر فيه وما تقدم على وجود الاثر سابق على وجود الممكن لكن تقدم الحاجة على الممكن المؤثر

الموصوف بها محال لامتناع تقدم الصفة على الموصوف فعلم من هذين الدليلين ان

الحاجة عدمية ولانه ان الحاجة لو كانت عدمية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو

كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة اى يكون الحاجة ثابتة للممكن وثبوت الحاجة

للممكن يستلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت ذلك الشيء

ولان الحاجة لما لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى المؤثر فلا يكون الممكن محتاجا

الى المؤثر لان الصفة اذا لم تكن محتاجة الى المؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه والرابع ان

الحاجة لما لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجة الى المؤثر فلان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن

لم يكن لها علة فلا يكون الامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى المؤثر الجواب عن الاول

انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان

المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لكانت ممكنة لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة

لاحتياجها الى موصوفها الذى هو غيرها ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة

متأخرة عن المنتسبين فلو كانت المؤثرية ممكنة لافتقرت الى مؤثر له مؤثرية اخرى وننقل

الكلام اليها ويتسلسل الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتأثير المؤثر في الممكن

اما حال وجوده والممكن يكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين

الرابع لو صلح الممكنية وجوابه لاجل امكانه لصلح ممتنع لكن العدم نفي محض فلا يكون

اثر المؤثر واجيب عن الشك الاول وهو ان الحاجة عدمية وعن الشك الثانى وهو

ان المؤثرية عدمية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة وعدمية المؤثرية ان لا يكون الممكن

الممكن محتاجا والذات المؤثر مؤثرا لانه لا يلزم من عدم كون الوصف وجوديا ان لا يكون

الشيء موصوفا به كما انا نقول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون

الموصوف به امرا عدميا وعن الشك الثالث انا نختار من الاقسام حال وجود الاثر

ويمنع وجود الاثر لان وجود المؤثر يحصل بوجود الاثر فيه يسقط ما ذكرتم

من البرهان وعنه نظر لانه ان اراد بالاستغناء عدم وجود الاثر ممنوع واما الا

سلك عنا الصدور فاشكال باق بحاله وان اراده اقسام عنه الصدور فهذا كل بيانه

الاثر لغة واصطلاحا وقد سمعت الجواب الحق فيما سبق في احسن افناء على الشكوك الثلاثة

لا احتاج الممكن في عدمه
ايضا لاجل امكانه
الى مرجح مر

يجاب ايضا بان العلم بان شيئا مؤثر في شيء او بان شيئا ما محتاج الى شيء ما بديهي لا يقدح
التشكيك فيه فنظره محض دعوى بداهة الشيء لا يكفي في دفع حصول الشك ودليل
... وعن الشك الرابع ان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا اشكال لانا
قلنا ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نم
انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن لما اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا ويكون
المؤثر فيه ما ليس من العسر وهو ان المعنى بالاثر استتباع المؤثر للاثر فان كان
المؤثر في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم
المؤثر عدم الاثر اي يكون المؤثر في عدم الممكن عدم علة وجود الممكن بمعنى ان عدم
علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن فان قيل ما ليس من التعسر هو ان المراد من الاثر
ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد
ان التأثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر ويعلم منه ان التأثير
في جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان العدم لا يتصف
بالامكان فلا اشكال ونقول فيه انه لما لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى مرجح
لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الاحتياج الى المرجح الامكان
والعدم لما لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى
المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثرا لمؤثر ويكون المؤثر في عدم الممكن
عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اريد

بانه يستتبع عدم المؤثر عدم الممكن في نفس الامر الا ان الوجود فهذا المذكور صحيح في نفسه
الا انه لا ينفع وان اريد به ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون المؤثر
[illegible] ولا حاجة [illegible] علمه بانا والحصول
هذا الاشكال لما انكر الرابع بان علة الحاجة هي الحدوث فقط او الامكان مع
الحدوث ... لا يحتاج عدم الممكن الى المؤثر محتاج الى الحصول وليس كذلك لان الحدوث
صفة الوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون متاخرا عن الوجود
لتاخر الصفة عن الموصوف والوجود متاخر عن تاثير المؤثر فيه ضرورة والتاثير متاخر عن
الحاجة لما مر فالحدوث متاخر عن الحاجة بهذه المراتب فلا يكون علة للحاجة ولا
جزءا منها ولا شرطا لها لتقدمها عليها لكون هذه الامور متقدمة على الحاجة وقيل
الحدوث ليس صفة للوجود فانه عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون
متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث
عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود الا ان يثبت الواسطة بين العدم والوجود
لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم بلا فصل الامكان صفة للممكن في الصفة
متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا عن وجود الممكن فلا يكون
علة للحاجة المتقدمة عليها بمراتب اجيب بان الامكان من الاعتبارات العقلية فلا يكون
متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قوله الثالث اعلم ان كل ممكن موصوف
بوجوبين وجوب سابق ووجوب لاحق لان الممكن ما لم يجب صدوره من العلة التامة

اي لا يلزم من ان يكون الملزوم مؤثرا في اللازم

[illegible]

الثامنة

امكن ان يتخلف عن العلة التامة لكن التخلف عن العلة محال لان العلة التامة عبارة عن
جميع ما يتوقف عليه الشي فيستحيل ان يتحقق جميع ما يتوقف عليه الشي ولا يكون ذلك الشي
معلولا اولا وجد الممكن حال وجوده اي من حيث اعتبار وتقييد الوجود اي من حيث
انه موجود لما يقبل العدم والا يلزم الجمع بين النقيضين فيكون واجبا وهذا
الوجوب يسمى الوجوب اللاحق الضروري بشرط المحمول والوجوب بالغير فالممكن
لا من حيث انه لا الوجوب السابق بعد النظر الى علته ولا الوجوب اللاحق بالنظر
الى وجوده والممكن لذاته لا ينافي ان يكون واجبا بالغير في الرابع الحكم

الرابع للامكان ان الممكن يستحيل ان يحصل الموثر حالة بقائه لان
علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق
فيكون الاحتياج الى المؤثر انما قلنا لان الامكان حالة بقاء الممكن باق لان
الامكان للممكن ضروري لانه لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لجاز انفكاك
الامكان عن الممكن فيصير الممكن واجبا او ممتنعا فيلزم انقلاب الماهية
لو لم يكن الامكان للممكن ضروريا لاحتاج الممكن في اتصافه الى سبب يوجب
حصوله فيه فلا يكون ممكنا في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا فلا يجوز
ان يكون الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى
المؤثر فلا يخلو اما ان يكون للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فان لم يكن للمؤثر
تاثير في الممكن حالة البقاء لا يكون هناك اثر انما مساع حصول الاثر بدون

بافيام

[illegible]

الثانية ولما لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر هف
وان كان للمؤثر تاثير في الممكن حالة البقاء والتاثير يستدعي حصول اثر فالاثر
اي في الممكن حتى المؤثر
الحاصل منه اما ان يكون هو الموجود الذي كان حاصلا قبل ذلك فهو محال لاستلزم
تحصيل الحاصل واما ان يكون الحاصل امرا مستحدثا والحاجة لذلك الامر المتجدد
لا للباقي وقد فرض الحاجة للباقي هف اجاب المصنف بان المراد بالتاثير حال
البقاء دوام الاثر بدوام موثره ولا يلزم تحصيل الحاصل لاستغناء
الباقي وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان التاثير هو تحصيل الوجود والاخراج
من العدم وليس كذلك بل التاثير هو استتباع المؤثر له وتعلقه به بحيث
لو انعدم المؤثر انعدم ويستحيل وجوده بدون وجود المؤثر ومثل بالترتب
العقلي الذي بين النور والشمس وبالضوء الحاصل في المرآة ما دام في الضوء
في المحاذاة واما نقل اهل التحقيق عن المتكلمين في القول باستغناء المفعول
بعد حدوثه بدعي عليه مشاهدة بقاء البناء بعد فناء البناء حتى انهم قالوا لو
جاز العدم على الباري تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر وجود العالم ومنشا خطائهم
انهم حسبوا ان فاعل البناء هو البناء وليس كذلك بل البناء محدث حركات
في الاحجار والالات بتحريكها باعتبار ذلك الميول الى مواضع معينة فيحصل لها
7 اوضاع واشكال في البيت الذي تضعها بعضها فوق بعض وذلك كذوها
والحساس من البنا والبناء معدة كالالات لحصول البنا

لم يوجد معها ابدا والفاعل له

قوله الرابع في القدم المبحث الرابع في القدم

والقدم ينافي تأثير الفاعل المختار لان تأثير الفاعل المختار مسبوق بالقصد والاختيار
والقصد انما للايجاد مقارن للعدم لا تأثير لان القصد الى ايجاد الموجود
لانه يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي تعلق القصد
الى تحصيله وايجاده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فما تأثير المختار يستلزم حدوث
الاثر والحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم
ان صانع العالم موجب لا مختار حتى لو اعتقدوا في الصانع كونه فاعلا
مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم القديم وحاصل هذا انهم اتفقوا على
جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده الى الفاعل
المختار والحكماء يطلقون اسم المختار والقادر على الله تعالى مع ان العالم
ازلي ولكن لا بالمعنى الذي يعتبره المتكلمون في الاختيار فان معنى الاختيار
عند المتكلمين ان يصح منه فعل العالم وتركه على السواء والاولى في صفة
زائدة على ذات الفاعل ترجح الفعل على الترك او بالعكس والواجب لما كان
علة تامة للمعلول الاول عند الحكماء وكان وجود المعلول بالنسبة الى العلة التامة
واجبا وعدمه بالنسبة اليها ممتنعا لم يكن وجود المعلول وعدمه بالنسبة اليه
على السوية فلم يكن قادرا مختارا بهذا المعنى واما عند الحكماء فالاختيار والقدرة
كون الفاعل بحيث ان شاء فعله وان لم يشأ تركه وهذا لا ينافي ان يكون فعلم ص

وان شاء تركه لان التوقف لا يحتاج الى المشيئة بل يكفي فيه عدم المشيئة للفعل ولم
نزل نقول ان شاء فعله فعل وان لم يشأ تركه يمكنه من الفعل والترك على السواء فانه
الشرطية لا يستدعي وقوع المقدم لو عدم [illegible] بل عدم شرطها الفعل دائما
دائما وعدم شرطية الترك غير واقع في ازل لانتفاء العلل في صفة زائدة عليه
فالقدرة والارادة والاختيار بهذا المعنى ولهذا قيل ان فعله ليس كفعل الطبائع
الفاعلة بالتسخير ولا كفعل الحيوانات الفاعلة بالالات ولا كفعل المختار ذي الدواعي
المعاصر بل بمعنى انه عالم بفعله وبجهته فعله لذاته وفيضان فعله عن ذاته
الكاملة بالكمال المطلق ثم المتكلمون اتفقوا على نفي القدم عما سوى ذاته
وصفاته قوله والمعتزلة وان انكروا انتفم الصفات اشارة الى جواب دخل مقدر
تقريره انكم لا تصح اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذاته تعالى وصفاته مع
ان المعتزلة انكروا قدم الصفات وهم من المتكلمين تقرير الجواب ان المعتزلة
وان انكروا قدم الصفات لكنهم قالوا بما في المعنى لان المعتزلة اثبتوا الصفات الخمسة
لا اول لها وهي الموصوفية بالحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي الالوهية
حالة خامسة اثبتها ابو هاشم علة لتلك الاحوال الاربع مميزة للذات لئلا وان الباري
تشارك سائر الذوات في الذاتية وعنا زعنها بصفة الالوهية على ان الاتفاق
على نفي القدم عما سوى ذات الله وصفاته لا ينافي الاختلاف في عدم صفاته
ومن ذلك ظاهر واعلم ان اهل السنة لا يعرفون بالاسماء القدماء لان القدم عباره

ونعم هنا في كلام

فعلى هذا الاثبات في الازل
امور كثيرة وحيثية قدم
امور كثيرة واما لم الاحوال
هذا قول مشايخ الاحوال
من المعتزلة كابي هاشم
منهم من انكر الحال فقال لزم
سلمنا ذلك لكن لا يلزم منه
قدم تلك الاحوال فان
القدم عبارة عن الوجود
الذي لا اول له وهذه
الاحوال لا موجودة
ولا معدومة [illegible]

عندنا اشياء متباينة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات و
بين الصفات بل يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما وحد له
ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون بين الثبوت والوجود ولا يقولون بوجود
المعدوم والاحوال الثابتة ليست بعلل جمع المعتزلة بين قول ابي هاشم وغيره فانه
عليك المصحوبة والحقيقة العالمية العاجزة بحالة خارجية بين الاوجه والمتكلمين
لوله على بين العلماء فيها جائز انه يمكن محدثه على حدوث ما سوى الله
الخامس في الحدوث الحدوث يطلق على معنيين احدهما كون الوجود مسبوقا بالعدم
ويسمى الحدوث الزماني والثاني كون الشيء محتاجا في وجوده الى غيره ويسمى الحدوث
الذاتي والمتقدم ايضا معنيان مقابلان لمعنيي الحدوث احدهما حصول الشيء
على وجه لا يكون عدمه واقعا في زمان سابق على زمان الحصول والثاني عدم احتياج الشيء
في وجوده الى غيره وقال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول اي الحدوث الزماني
يستدعي تقدم مادة له اي محلا اعم من ان يكون هيولى وهي محل الحادث ان كان
هو الصورة او موضوعا وهو محل له اذا كان عرضا وتقدم مدة له اي تقدم
الزمان له الاول وهو تقدم المادة فلان امكان وجود الحادث موجود قبل الحادث
والا يلزم الانقلاب من الوجوب لذاته او الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي
وانه باطل فيكون له اي للامكان محل يقوم هذا الحادث بعدمه لان الامكان وذلك المحل هو
المادة فعلم ان كل حادث مسبوق بمادة قال المصنف لا نسلم لم لا يجوز ان يكون هذا الامكان

هو قدرة القادر عليه فيكون قائما بالقادر لا بالحادث قلت ان القدرة عليه متوقفة على امكانه
فلا يكون نفسه وايضا فان قدرة القادر معللة بامكان الوجود وعدم القدرة
بعدم الامكان فلو كان امكان الوجود نفس القدرة لزم تعليل الشيء بنفسه ولما
الثاني وهو تقدم المدة فلان عدم الحادث قبل وجوده ليس تقدمه بالعلية لان
عدم الشيء لا يكون علة لوجوده ولا بالذات اي التقدم بالطبع كتقدم الواحد
على الاثنين لان المتقدم بالطبع يجتمع مع المتأخر وعدم الشيء لا يجتمع مع وجوده
ولا بالشرف لان العدم لا يكون اشرف من الوجود ولا بالمكان كتقدم الامام
على المأموم وهو ظاهر فهو اي التقدم بالزمان فعلم بان الحادث مسبوق بزمان واجيب عن
كتقدم الاب على الابن
الدليل الاول الدال على ان الحادث مسبوق بمادة بان الامكان اعتبار عقلي كما
مر والامور العدمية لا تستدعي محلا واجيب عن الثاني اي عن الدليل الدال
على ان الحادث مسبوق بزمان بان القبلية ليست منحصرة فيما ذكرتم حتى يتم ما ذكرتم
بل قد يكون بغير ذلك كقبلية اليوم على الغد فانها ليست بالعلية والذات والعدم
ولا بالشرف والمكان وهو ظاهر ولا بالزمان لان الزمان لا يكون له زمان والاولى ان
يستدل به على المطلوب الاول بان الامكان لا يستقل بالعقل فان لا شك في امكان
الحادث فامكانه لا بد ان يكون له قيام بشيء فقيامه بنفسه اولا فان كان
الثاني يلزم قدم الحادث وهو محال وان لم يكف بل يتوقف على شرط فذلك الشرط
لا بد ان يكون قديما او محدثا لا سبيل الى الاول والا يلزم قدم الحادث والشرط المحدث

يتوقف انقضاؤه على شرط آخر محدث وهكذا الى غير النهاية ثم ان وجود الحادث لما كان متوقفا على
وجود عدم الشروط الغير المتناهية ومع ذلك لا يلزم التسلسل في امور موجودة مترتبة
او على عدمها فانما ان يكون مطلق العدم وهو انقضاء والا لزم قدم الحادث او
عدمها اللاحق فكل شرط يكون معدا لانا لا نعني بالمعد الا ما يكون الشيء موقوفا
على عدمه اللاحق ككون الجسم في وسط الاحياز فانه لا بد منه لكونه في منتهى الاحياز
لا بمعنى ان الكون في المنتهى لا يكون الا واكان في الوسط والا لزم كون الجسم في
مكانين معا وهو محال بل بمعنى انه يكون في الوسط وينعدم كونه فيه حتى يمكن ان يكون
في المنتهى فهذه الشروط المتسلسلة كلما يزول يتقرب وجود الحادث الى
العلة فلا بد ان يحدث بحسب حدوث شرط حالة مقربة للحادث الى
العلة فتلك الحالة المقربة لا تكون قائمة بالحادث لانه ليس موجودا بعد بل يجب
ان تقوم تلك بالموجود لما ان يكون له تعلق بذلك الحادث والا واما ضروري البطلان
فتعين الاول وهو الذي يسمى هيولى وتلك الحالة المقربة امكانا استعدادا
المطلوب كما هو كون الحادث مسبوقا بزمان فظاهر فان الحادث لما كان معدوما ثم
كان وليس معناه الا انه كان زمان كان فيه معدوما ثم زمان آخر كان فيه موجودا فان لفظ كان
مشعر بالزمان وعكس ان يقال انما لا يلزم ان يتقدم بعض اجزاء الزمان على الآخر فليس
بالزمان لولا الحركة فالمتقدم الزماني كونه متقدما فلا المتأخر قبليته لا يجامع المتأخر
في زمان ولذلك هذا اعم من ان يكون زمانيا او غير زماني هذا غاية ما يمكن ان يقال في

هذا المقام والله الموفق للمرام ونوب الفصل الخامس في الحد الوصفي لا على نحو
عسر الحقيقة لان تصورها بديهي لان كل احد يعرف ان له شيئا واحدا انيته او يدرك وعبر
ذلك من غير استعداد لما كسبي التعريف الذي ذكره المصنف بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة
والآخر ويد لانا لا نعلم ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في
الماهية قلنا ان الوحدة هو كون الشيء بحيث لا يتكثر فعدلنا الكثرة
في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا بالوحدة لان الكثرة عبارة عن الكثرة
منها في وجوه وماهيتها فلا تعرف الكثرة الا ان يقال الكثرة هو المجتمع
من الوحدات فالكثرة ما تعد بالواحد غير ذلك الوحدة اعرف عند العقل
من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية
وهو كون الشيء الذي لا ينقسم اصلا كالواجب والنقطة والوحدة ايضا فانه
وهو كون الشيء الذي ينقسم لكن لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالانسان
الذي ينقسم الى اليد والرجل والرأس فان هذه الامور غير متشاركة في تمام الماهية
ولانا ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالماء المنقسم الى اجزاء
متشاركة في الماهية كذلك ليس بوحدة بل هو الكثرة المقابلة للوحدة
والكثرة هو كون الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كما علم المذكور
والتعريف الذي ذكر للوحدة ليس بمانع والتعريف الذي للكثرة ليس بجامع
لانه ليس يصدق على الكثرة المجتمعة من انسان وفرس وبقر لانه يصدق عليها

جهة من جهاتها انها لا تعيين لها امور متشاركة في الماهية فلا يكون تعريف الوحدة مانعا
ولا تعريف الكثرة جامعا مفاد الوحدة مغايرة للوجود والماهية لانها لو كانت عين
الوجود او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث هو واحد مفهوم الموجود من حيث
هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس كذلك فان الكثير من حيث
هو كثير موجود وانسان وليس بواحد من حيث هو كثير واي كان يعرض لها الوحدة
ايضا لا يقال للكثرة انها كثرة ولوحدة وحدة ولكن من حيث هي كثرة وكذا الكثرة
مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية
لكان مفهوم الكثير من حيث هو كثير مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود
وجزء الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لم يكن عدما مطلقا بل عدما
مضافا ولا يجوز ان يكون عدما لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه
الوحدة والكثرة لان كل ما لا يكون عدما للكثرة جاز اجتماعه معها فيلزم اجتماع
المتقابلين وهو محال وان لم يكن عدما لغير الكثرة تعين ان يكون عدما للكثرة
والكثرة مجموع الوحدات العدمية فتكون عدمية فيكون النقيضان عدميين هو
محال فالوحدة وجودية والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فتكون الكثرة ايضا وجودية
والجواب عن الاول انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الوحدة والموجود
فلا نسلم ان الواحد الموجود موجود وان اراد بالواحد الموجود المعروض

٦٠

الواحد فمسلم انه موجود ولكن لا نم ان الوحدة جزء له بل الوحدة عارضة له والجواب
عن الثاني انا لا نم ان الوحدة لو كانت عدمية لكانت عدما مطلقا او عدما مضافا بل
كانت معدومة والمعدوم ليس بعدم مطلق ولا بعدم مضاف ولا نم انه لا يجوز
ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة ليست نقيضا للكثرة فانه لا تقابل
بين الوحدة والكثرة بالذات وعورض على ان الوحدة وجودية بان الوحدات
لو كانت وجودية لكانت متشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات فيكون
للوحدات وحدات فينقل الكلام الى وحدات الوحدات ويلزم التسلسل في الامور
الموجودة المترتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات العينية
بل هما من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الخارج قوله ومع كونها لا تتناسب
تأخير هذا البحث عن بيان اقسام التقابل اعلم انه لا شك ان الوحدة تقابل
الكثرة لامتناع اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة لكن الوحدة لا تقابل الكثرة
لذاتها بل لعارض لما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة
والكثرة تقابل باحد اصناف التقابل الاربعة لما انها لا تقابل الايجاب والسلب فلان
الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء مما هو متقابل بالسلب والايجاب مقوم لمقابله
واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة
لا تكون موجودة في العدم حتى يكون العدم متألفا من ملكات مجتمعة فلا يكون الوحدة
ملكة للكثرة وكذلك لا تكون ملكة هي الكثرة لان الملكة لا تتركب من اعدادها فلا
يكون

والمعارض المصنف ... ولما عارض ... قال والحق ان الوحدة و الكثرة من الاعتبارات العقلية واذا كان كذلك لم يتم الدليلان اما الاول فلجواز كون النقيضين عدميين اذا كانا من الاعتبارات العقلية واما الثاني فلانقطاع الوحدات بانقطاع الاعتبار فلا يلزم التسلسل

فلا يكون بينهما تقابل العدم والملكة والمصنف نفى التقابل لا بحسب السلب والعدم
والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه والعدد سواء كان من تقابل السلب ولا بحسب العدم
والملكة بمعنى ان يكون احدهما المتقابل عدم الآخر وليس احدهما اي الوحدة
والكثرة عدم الآخر ولا تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست
ضدا للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة متقومة بالوحدة ولا شيء من الضد
والمضايف بمقوم الآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست ضدا للكثرة ان شرط
التضاد ان يكون موضوعهما واحدا وموضوع الوحدة غير موضوع الكثرة ومما يدل على
ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا يعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة
وان كان يعقل ماهيتها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء بالقياس الى غيره وبين
ان يعقل به والمعتبر في التضايف الاول والوحدة ايضا لا يعقل بالقياس الى الكثرة
وشرط التضايف ان يكون يعقل كل من المتضايفين بالقياس الى الآخر واما
ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة والكثرة مكيلة
بها والمكيال يقابل المكيل تقابل التضايف وكذا المكيل بالقياس الى المكيال فان يعقل المكيل
بالقياس الى يعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية خارجتان عن حقيقة
الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة باعتبار عروض
المكيالية والمكيلية هذا هو المسطور في عامة الكتب واقول كما ان بين الوحدة
والكثرة تضايفا بحسب العرض كذلك بينهما تضاد بحسب الذات لانهما امران وجوديان

يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر لا يجتمعان في ذات واحدة في زمان واحد من جهة
واحدة ولا يتضايفان لتضادهما الحقيقي واما ان الكثرة متقومة بالوحدة وضد الشيء
لا يجوز ان يكون متقوما له ففيه منع ظاهر لان مقتضى تضاد الوحدة والكثرة انه
لا يجتمعان في ذات واحدة بان يكون ذات واحدة متصفة بهما من جهة واحدة
لا ان لا يكون احدهما متقوما بالآخر فانهم كثيرا ما يجوزون ان يكون جزء الشيء مباينا
له كالشخص والجزء بالنسبة الى الشخص لا يجوز ان يكون قابلا له مكملا له
الجزء لا يمنع ان لا يكون احدهما محمولا على الآخر كذلك لا يمنع ان لا يجتمعا في
ذات واحدة بالمعنى المذكور واتصاف الوحدة والكثرة اللتان منهما تقابل بهما
الوحدة والكثرة اللتان اعتبرتا بالنسبة الى ذات واحدة والوحدة والكثرة اللتان
منهما كل جزء ليس موضوعهما غير موضوع الآخر فان محل الوحدة التي
هي مقوم للكثرة غير محل الكثرة وعدم التقابل بينهما بهذا الاعتبار لا يقدح في
التقابل بينهما بالاعتبار الاول وان لم نقل الكلام في الواحد والكثير ولا خفاء
ان الجزء والكل بينهما بحسب ذاتيهما لا بحسب مفهوميهما يعني ان الذات
المتصف بالكثير مركب من ذوات متصفة بالوحدة كما يقال المفرد جزء للمركب
ليس معناه ان مفهوم المفرد جزء لمفهوم المركب فان بينهما تقابل العدم
والملكة بل معناه ان الذات الذي صدق عليه المركب له اجزاء كل واحد منها
يصدق عليه انه مفرد فافهم فانه عجيب غريب والخلاص عنه عندي مشكل

الواحد

قوله بالشخص كزيد الانسان والواحد بالنوع كافراد الانسان فان جهة الوحدة
فيها الانسانية وهو نوع لها حقيقيا والواحد بالجنس كانواع الحيوان المتحدة بالجنس
وهو الحيوان والواحد بالفصل كافراد الانسان فانها المتحدة بالفصل وهو الناطق
قوله فان لم يكن له مفهوم سواه فهو الهوهوية فان مفهومها ليس الا كونه كذلك بحسب الاسم
قوله فاما ان يكون ذا وضع اي قابلا للاشارة الحسية قوله وهو المفارق اي المجرد
عن المادة كالعقل والنفس قوله تشابهت اجزاؤه اي في الاسم والحد وهو الواحد
بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اي الخط والسطح والجسم التعليمي والواحد بالاجتماع
كالبدن المنقسم الى الاعضاء وكالمعاجين المركبة منهما ان الاقسام الاول موضوع
بالنوع لان المتصل ليس هناك شيء يصدق انه بالفعل واعلم ان المراد بالنقطة
والوضع والمفارق ليس مفهومها الكلي بل المراد اشخاصها حتى لا يرد السؤال على
جعلها من اقسام الواحد بالشخص قوله كزيد مثال للطبيعي وقد رسم مثال للوضعي
فانا لو اصطلحنا على ان الدرهم مقدار وزن ستة عشر حبة ووحدة كانت ولهذا وزن
خمسة عشر حبة لا يسمى درهما ولهذا وزن كان في ولهذا اصطلاحيا وكذلك الواحد بالنسبة
ولهذا وزن اثنتي عشر حبة لا يسمى درهما ولهذا الحرميين وللاوقية
مقدار بما ستة عشر حبة يسمى درهما ولهذا وزن لم يكن لهذا اصطلاحيا ومن هذا
الوضعي الواحد الوضعي والواحد الصناعي قوله وبيت مثال للواحد الصناعي
قوله الثالث اقسام الكثير فالمتغايرة كل شيئين يصدق احدهما على الآخر فهما متغايران

وقال مشايخنا اي مشايخ اهل السنة الشأن ان يستقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن
انفكاك كل واحد منهما عن الآخر بان لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا محمولا له لانهما
غيران كالاب والابن فانه يستقل كل واحد منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل واحد
منهما عن الآخر بالذات وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الآخر بحسب تعقل وصف الابوة
والبنوة والاب وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر
فان كان احدهما قائما بالآخر فهما الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما
قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للآخر فهما الكل والجزء
كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر فاحدهما وهو الحيوان مقوم
للآخر وهو الانسان فالانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ثم هذا الاصطلاح اي اصطلاح
مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره وكذلك الجزء مع الكل لان الصفة ليست
هو الذات لان الجزء ليس هو الكل قطعا ولا ان الصفة ليست غير الذات والجزء
ليس غير الكل لان الغير انما يطلق على المنفصل المستقل وهذا الاصطلاح
موافق للعرف والشرع اما العرف فلانه لو قال قائل ليس في الدار غير زيد لم يصدق
في العرف له انه لم يكن في الدار شخص غيره لانه راى كل واحد من اعضائه
وراى ما فيه من ثيابه وسواده وما من صفاته واما الشرع فلانه اذا حلف احد
بالله انه ليس غير عشرة دراهم لا يحنث اذا لم يكن غير درهم زائد على العشرة مع ان
آحاد العشرة الى العشرة منها موجودة فيه والصفات الغائبة عن العشرة موجودة
(اي الكيس)

منها في الكسب ولو اطلق المغيران في العرف الشرع على الجزء والكل الصفة والموصوف
(اي مع العينين)
ثم يصدق ذلك بان لا يكون في حينئذ ايضا لكنا وعلى الاصطلاح كالاول ومع ان كل شيئين
متغايران فالغيران ان اشتركا في تمام الماهية فهما متماثلان والا فهما مختلفان ثم
المختلفان متلاقيان ان اشتركا في موضوع كالسواد والحركة فانهما يعرضان الجسم
والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاتفاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود
(ليس المراد منه ما هو بمعنى الاجتماع)
ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الآخر كالانسان
والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الآخر ومن ضرورته
ان يصدق الآخر ايضا على بعضه بان صدق الآخر على جميع افراده فالصادق على
جميع افراد الآخر اعم مطلقا والذي لم يصدق الا على بعض الآخر اخص مطلقا
كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الآخر وهو الحيوان
والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا
والا ان لم يصدق احدهما على جميع افراد الآخر بل كل منهما يصدق على بعض
ما يصدق الآخر عليه فكل واحد منهما اعم من الآخر من وجه كالحيوان والابيض
والمختلفان متباينان ان لم يشتركا في الموضوع ثم المتباينان متقابلان ان امتنع
اجتماعهما في موضوع واحد من جهة واحدة في زمان واحد وقد اعتبر وحدة الموضوع
والزمان لصدق تعريف التقابل بالتضاد فانه لا يمتنع اجتماع الضدين في موضوعين ولا
(اي تعريف التقابل)
في موضوع واحد في زمانين وما اعتبر فيه وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل التضايف فانه
(اي الا التقابل) شان

٦٢

يمكن عروضهما لشخص واحد في زمان واحد لكن من جهتين كالابوة من جهة والعدم كالا
والبنوة والبعدية والقبلية وفي كلام الاعتبار من اعتبار وحدة الزمان واعتبار
وحدة الجهة نظر لان الاول فلان قولهم في زمان واحد مستدرك اذ يكفي قولهم لا يجتمعان
في محل واحد اذ الاجتماع لا يكون الا بالنسبة الى زمان الآن فالاولى ان هذا التوضيح
لا للتقييد واما الثاني فلان المراد من الابوة والبنوة ان كان مطلقهما فليس
بينهما تقابل اذ لا [illegible] وان كان المراد منهما الابوة والبنوة بالنسبة الى شخص مختلف
لا يكون بينهما ايضا تقابل لان الابوة والبنوة لا تنافي بينهما على هذين الوجهين
لا حتى يجتمعا في شخص واحد فلو اعتبر وحدة الجهة لكان كل شيئين لا يجتمعان في محل
(اما مطلقهما فظاهر وكذلك بالنسبة الى شخصين مختلفين لجواز ان يكون زيد ابا لعمرو وابنا لبكر)
الآخر ولو اعتبر اتحاد الجهة متقابلين فلزم ان يكون من مطلق الابوة والبنوة
ومن الابوة المضاف الى زيد والبنوة المضاف الى عمرو تقابل لانهما وان اجتمعا
في ذات واحد لكن لم يأخذا مطلقين ولو اخذا مضافين الى شيئين مختلفين لكن من
شانهما ان لا يجتمعا في ذات واحد عند اعتبار اتحاد الجهة وهذا ظاهر وان كان (وهو اتحاد الجهة)
المراد الابوة والبنوة بالنسبة الى ذات واحد فلا شك ان هذا القيد لا يحتاج
اليه لانه يصدق عليهما انهما لا يجتمعان في ذات واحد في زمان واحد وقد صدق التقابل
بدون قيد وحدة الجهة فافهم والتقابل اربعة انواع تقابل التضاد وتقابل التضايف
وتقابل العدم والملكة وتقابل الايجاب والسلب لانه ان كان المتقابلان وجوديين فاما
ان احدهما وجوديا والآخر عدميا فان كان المتقابلان وجوديين فاما ان يعقل

اجتماع الذهول عن الطرفين ضدان كالسواد والبياض والتقابل بينهما تقابل
التضاد وان لم يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الآخر فهما متضايفان كالابوة
والبنوة والتقابل بينهما تقابل التضايف وان كان احد المتقابلين وجوديا
والآخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي بحسب شخصه
كالعمى في البصر بالنسبة الى الشخص الانساني او بحسب نوعه كعدم اللحية على المرأة
او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر
كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي في وقت يمكن اتصافه فيه فهما عدم
وملكة مشهوران كعدم اللحية بالنسبة الى الكوسج لا الى الطفل وان لم يعتبر كون
الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا
جنسه ولا في وقت يمكن اتصافه به فسلب وايجاب كقولك زيد بصير وزيد ليس ببصير
فان قيل لا نم انحصار التقابل في الانواع الاربعة لما ذكرتم لجواز ان يكون
التقابل حينئذ بين العدميين لا تقابل بينهما لان العدم المطلق لا يقابل العدم
المطلق لامتناع كون الشيء مقابلا لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه
والعدم المضاف فلا يقابل العدم المضاف لصدقهما على كل ممتنع او غير الموجودين
الذين هما عدمهما فانه قيل التقابل بين العدميين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يجوز
اجتماعهما في موضوع ولصدق [illegible] ولهذا احتيج الى اللاعمى الذي هو سلب العمى اما يكون
لا الشيء العمى واسقاط العمى [illegible] بوجود البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول

بين ما

(اي بين العمى واللاعمى) ٦٤

يكون سلب عدم البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وان
اعتبر بحرف السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون العمى عبارة عن سلب ما يقابله الملكة فيكون
التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدميين قلنا نحن نجيب عن نقض
التقابل بين [illegible] لعدم اتصاف الموضوع بهما [illegible] احدهما الآخر
عن التعريف اما اللزوم لو لم يعتبر التعريف اتصاف المتقابلين في الموضوع وليس كذلك
لان امتناع الاجتماع في الموضوع يصدق مع عدم الموضوع ايضا لكن هذا الجواب يقتضي
ان يكون كل نوعين متباينين كالانسان والفرس [illegible] الواجب والممكن متقابلين من جهة
الملزوم وعدم اللازم تقابل مع انهم لا يطلقون المتقابلين على امثال هذه المتباينات
فان المتقابلين عندهم قسم من المتباينات على ما يشعر كلام المصنف في التقسيم
المتباينات الى غيرهما وان لم يذكروا المتقابلين على ما لان الحكماء اشترطوا في الضد
ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر التقابل في [illegible] اللذين يمكن تعقل احدهما مع
الذهول عن الآخر في تقابل الضدين فيخرج مثل السواد والصفرة [illegible] عنه
مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي ان يكون بينهما غاية
الخلاف لا في التضاد المشهور والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهور
واعلم انه يلزم مما ذكره من تعريف الضدين ان يكون كل صورتين نوعيتين من الصور
الجوهرية متضادتين ولما على تقدير اشتراط [illegible] المضادة في غاية البعد [illegible]
(اذ الموضوع [illegible] والموضوع [illegible] بالنسبة الى العرض)
الموضوع [illegible] هو المحل المتقوم [illegible] فلا يكون بين الصور الجوهرية تضاد

وان يكون [illegible]

كالصورة المائية والصورة الهوائية

اصلا لما عرفت وكذا في الاولى في تعريف المتقابلين الامور المشترك بين الانواع الاربعة
فقط حتى يكونا المتقابلان هما المتباينان اللذان يكونان بحيث لا يمكن ان يعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر ويكون بينهما غاية الخلاف فيمكن ان يعتبر حينئذ الاقسام الاربعة
ضرورة [illegible] ان يحمل الموضوع بنوع من الملازمة فمن هذا الموضوع الذي يقابل المحمول لا
على الموضوع الذي لا يحمل العرض الاعم من المقسم [illegible] للجواهر ولو احمل على موضوع
على ما [illegible] [illegible] الحمل [illegible] على [illegible] بحمل الناطق على ما صدق
عليه الانسان او على الاسعار بحمل السواد والحركة على الجسم فيكون السواد من حيث
ضد للبياض مضاف اليه لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون هذا الضدين
[illegible] عن تقابل التضاد بين هما المضاف حيثية التسود لا السواد فان السواد من حيث
ذاته ضد للبياض ومن حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد
لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحيثيتهما اي مفهوم الضد العارض لذاتيهما
المحمول على كل منهما وعروض التضايف لمجموع الذات الموصوف [illegible] حيثية وكذا المقابل
تحت المضاف فانه المقابل [illegible] لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر
الذي هو [illegible] [illegible] المضاف [illegible] المتقابل [illegible] يلزم ان يكون كل منهما
اعم من الاخر [illegible] المضاف [illegible] ما صدق عليه المقابل [illegible] لا يصدق عليه
المقابل [illegible] صدق عليه المقابل [illegible] المضاف [illegible] وعلى غيره كالضد ولا
والسلب [illegible] المضاف [illegible] المقابل [illegible] الذات المفيد [illegible]

[illegible] لا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته اعم من شيء وباعتبار [illegible] عن عوارضه لبعض منه
كالكلي فانه اعم من الجنس باعتبار ذاته ولبعض منه باعتبار انه جنس للكليات الخمس
وجه ودع النوع الاول هو ان يمتنع لعارضه [illegible] محل واحد في زمان ولهذا لا
المعدلة فانهم [illegible] اشترطوا او [illegible] من محل اخر قالوا [illegible] لاجتماع
[illegible] الماهيتين [illegible] والسواد [illegible] محل [illegible] اصحابنا [illegible] الماهيم
ولوازم الماهيم فلو اجتمعا في محل واحد لا [illegible] عن العوارض [illegible]
اجتماعه بمحل واحد فكل عرض لا حدهما عرض للاخر فيكون [illegible] هو هو [illegible]
النوع الثالث التقابل [illegible] بين السلب والايجاب [illegible] كل واحد منهما لذاته رفع
الاخر [illegible] في كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الاخر لا ستلزامه
عدم الاخر كالسواد مثلا فانه انما يقابل البياض لاستلزام البياض عدم السواد
فلو اجتمعا يلزم اجتماع السواد واللاسواد اعني السلب والايجاب والابوة انما
تقابل البنوة لاستلزام البنوة عدم الابوة فلو اجتمعا يلزم اجتماع الابوة واللاابوة
وهما السلب والايجاب [illegible] [illegible] يستلزم [illegible] عدم [illegible] لم يكن بينهما
تقابل [illegible] المتقابلات [illegible] المصنف [illegible] العدم والملكة لظهور استلزام
احدهما عدم الاخر وكذا النوع الثالث السلب والايجاب [illegible] تصدقان ولا تكذبان
معا [illegible] المتقابلين [illegible] [illegible] [illegible] تخلو المحل عنهما [illegible]
الضدان فيكذبان [illegible] عدم المحل [illegible] المحل بالوسط [illegible] كالفاتر

المتوسط بين الحار والبارد والمعبر بسلب الطرفين كقولنا لا عادل ولا جائر والضدان
يكذبان معا بخلو المحل عنهما وعن الوسط كالجسم الشفاف فهو لا لون له والثاني العدم والملكة
ويكذبان بعدم المحل او عدم استعداد المحل للملكة النوع الرابع المتضايفان متلازمان
طردا وعكسا لانه متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم احدهما عدم الاخر فان الاطراد
هو الاستلزام من جانب الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان
قد يخلو عنهما المحل في البدل لا يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة
او المرض في القول الاول لا واسطة بينهما فان البدن الحي يستلزم احدهما لا بعينه
فيتعاقبان في المحل وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل كبياض الثلج فانه لازم للثلج
النوع الخامس الاستواء وقيل في الثاني التضاد والجمع لا يكون الا بين نوعين تحت جنس
واحد يعني تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض فانهما نوعان اخيران مندرجان
تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون فان اللون جنس سافل فان فوقه الكيفية
المبصرة ~~الكيفية المحسوسة~~ وفوق الكيفية المبصرة الكيفية المحسوسة وفوق الكيفية المحسوسة
الكيفية وانتفاء الاستواء وقيل في الثاني ان المتقابلين لا يتفقان هناك والعدم ذاتا حقيقيا
ولا يرد النقض بالحركة من الوسط والسكون فانهما اولا متنافيان تنافيا ذهنيا
والضد هو الحركة الى الوسط فاما السكون لا يكون ضدا للحركة بل بينهما تقابل العدم
والملكة وقيل الفصل الثاني في العلة والمعلول علة الشيء ما يتوقف عليه وجود
الشيء اما ان لا يكون للشيء شيء خارج عنها وهو العلة التامة او يحتاج وهو العلة الناقصة

وهو مستحيل ان يكون بعضه داخلا فيه او خارجا عنه والداخل اما ان يكون الشيء معه بالفعل
وهو العلة الصورية كصورة السرير او الهيئة الاجتماعية وهو العلة المادية وتسمى العنصر
والقابل كالخشب للسرير والخارج اما ان يكون فيه وجود الشيء وهو الموضوع او ما منه وجوده
وهو ما يكون مؤثرا في وجوده وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او ما لاجله وجوده
وله هي مؤثريته وهو العلة الغائية وهي الغرض والداعي كالجلوس بالنسبة الى السرير او ما
لا يكون كذلك وهو الشروط والالات وعدم الموانع واما لم يعدها المصنف اذ الشرط ما يتوقف
عليه الشيء في وجوده ويكون خارجا عنه ولا يكون مؤثرا في وجوده والالة هي الواسطة بين الفاعل
ومنفعله في وصول اثره اليه والموضوع وعدم الموانع قسم لا الشرط والالة من
العلة الفاعلية وارتفاع الموانع من لوازم العلة المادية والموضوع يشارك العلة المادية
لاشتراكهما في معنى القوة والاستعداد فان العلة المادية هي القابل للشيء او لجزئه فان قلت
تعريف العلة بانها ما يتوقف عليها وجود الشيء لا يستقيم لان الجزء الاخير سابق
الكل يكون علة تامة لعدم الكل مع انه عدم الكل لا يتوقف عليه لعدم تقدمه عليه طبعا
لما فرغ عنه بالزمان قلت عدم الكل غير معلول لعدم الجزء المذكور في جانب العدم
بحسب تقدم عدم جزء ما لا على التعيين لا يتقدم عدم الكل سواء كان الجزء المعلول
او خلة ان الجزء اشتقاقا ان اتفاق مستلزم لاستقلال الكل اعلم ان المراد من حصول
زوال المانع في العلة التامة ان العقل لو لاحظ وجود المعلول لم يجزم حاصلا دون علمه
والعلة التامة المشتملة على جميع العلل الاربعة انما تكون مجموعا مركبا في الاعيان

لا ساغ ان يتركب الشيء من الامور الوجودية والعدمية في الاعيان لعدم العلة التامة موجود والصرفة مركبة في العقل فلا تعقل ولو كان معلول لا يكون موجودا في الخارج بحيث لا يكون علته التامة موجودة اولا **قوله** المبحث الثاني المعلول الواحد بالشخص يمتنع ان يجتمع عليه علتان مستقلتان لانه اذا جاز ان يرتفع كل منهما لانه لو لم يجب وجود بكل منهما فلا احتياج له الى احدهما فلا يلزم الاول بمعنى ان يكون احدهما علة مستقلة والثاني بمعنى ان يكون وفيما مستقلة والمفروض ان كل واحد منهما مستقلة حقيقة ومن المعلول بكل منهما مستقل فيلزم استغناؤه بكل منهما عن كل واحد منهما فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما وهو محال واما المتماثلان في الحد الا بالنوع فيجوز تعليلها بعلتين مختلفتين مستقلتين على معنى ان افراد المتماثلين يكون اختصاص احدهما بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد السواد للبياض معلل بالسواد بالعكس لما ان البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض وعروض التضاد له بالعكس لما ان البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالعكس لما ان السواد على معنى ان البياض محل لتضاده للسواد وعروض التضاد له بالعكس لما ان السواد ولقائل ان يقول لا نسلم ان التضاد معلول للسواد او البياض بل هو معنى عقلي لا يلزمهما ولا يلزم من نسبتهما اليهما ان يكون معلولا لهما فالاولى الاستدلال بالحرارة النارية بان كل فرد من افراد النار علة مستقلة للحرارة القائمة بها

عند **قوله** والمركب يصح ان يستند الى اثنين اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة لمعلولات متعددة كما في الاثار الصادرة عن كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط يصح ان يستند الى اثنين متعددة من الالات والقوابل كشعاع الشمس فانه يسخن الى بخار بالية الهواء الرطب والالوان بالية الهواء اليابس وكذلك الحال في بعض الاجسام فانها في بعضها تحصل قبولها فانه يبيض الدهن ويسود الجبن وكالنفس الناطقة فانها يصدر عنها احساسات مختلفة وحركات كذلك بحسب الاعتقاد الى ما هي آلاتها واما البسيط الواحد الحقيقي الذي لا تعدد فيه بوجه من الوجوه فمنع جمهور الحكماء تعدد آثاره وقالوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد الحقيقي اثنان لكان مصدرية هذا غير مصدرية ذاك فهذا ان المفهومان اذا دخلا ولعدهما في ذاته لزم التركيب ولا كانا خارجين او بعضهما نفسا والاخر خارجا يلزم ان يكونا معلولين ان كانا خارجين والا يكون خارجا يكون معلولا فيعود الكلام فيه ويلزم التسلسل واجيب بان المصدرية والا مور الاعتبارية العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامور الاضافية اعتبارية والامور الاعتبارية لا تستدعي علة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجها او خروج احدهما ويمكن ان يقال المؤثر ان لم يكن له خصوصية بالنسبة الى معين لم يحصل منه ذلك الشيء ولكن الخصوصية موجودة والعلم به ضروري ثم ان تلك الخصوصية لو كانت شيئا وكان الواحد كافيا في الواجب لم يصدر عنه الا الواحد والا لا يمكن ان يحصل عنه اثر آخر باعتبار حالة اخرى وخصوصية اخرى وتلك الاثر

اما في الاول فظاهر واما في الثاني فلانه جزء ما جزء آخر فلا يلزم التركيب

ونحن اذا فرضنا حركة مستعدة فلم يحصل لنا خصوصية بالنسبة الى حركة لم يصدر عنا
تلك الحركة واقلها اراده تلك الحركة فانها حالة خارجية مخصوصة بها فهكذا اسبابنا العلل
الفاعلية لا يصدر عنها الاشياء الكثيرة الا الواحد فان لا يجمع لكل منها خصوصية لا يكون
لها بالنسبة الى الآخر وقال توضيح هذا ان كل ممكن مسبوق بوجوب هو وجوب صدوره
من الفاعل ووجوب صدوره لا اثر عنها لمبدأ لكون اولى لا لذاته او لغيره فان كان لغيره
لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيه وان كان لذاته فذاته ولعله جميع فلا يتصور
منه بالذات حصول شيئين هذا حاصل الكلام في هذا المقام لكنه انما يتم لو كان
المؤثر موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قوله وعورض بقول المعارضة ان قابلية
الجسمية شيء واحد ثم ما بالوجوب فانها تقتضي الحصول في المكان مطلقا وتقتضي قبول
الاعراض المعنوية وغيرها ولا شك ان الاول غير الثاني فصارت الجسمية علة لصدور
امرين عنها وهذه المعارضة ساقطة لان الجسمية ليست واحدة من جميع الوجوه بل فيها كثرة
من الابعاد والماهية والتاليف من الهيولى والصورة وغيرها ونحن لا نمنع في صدور
الكثير من البسيط عند تعلق الجهات قوله كالبسيط للنار اي كيفية الجسم الذي يؤثر
النار فيه ويحرقه وجه الرابع مالك الحكماء ان الشيء الواحد الذي لا يكون فيه تجوز الحصول
عن تعلق الآلات وشرائط لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له لو حصل احدهما ان القبول
والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة الفعل لا يكون نسبة القبول الى شيء
المتنسبين الذي مع نسبة الفعل عنهما اي الذات الذي عرض له الفاعلية بعينه هو الذات

الذي عرض له الفاعلية ولكن الشيء الذي عرض له المقبولية بعينه الشيء الذي
عرض له المفعولية والذي نراه عنا في الفعل والقبول عند اتحاد النسبة
التنافي بين لا زميهما اي استلزام الفعل المفعول وعدم استلزام القبول المقبول
فان الفاعل من حيث هو فاعل غير مستلزم للمقبول والفاعل من حيث هو فاعل
مستلزم للمفعول فان القابل يمكن له المقبول بالامكان الخاص والفاعل من حيث
هو فاعل يجب عنه المفعول الا باستلزام وعدمه لما عبر انا النسبة في الصد
يتحقق المنافاة بينهما ضرورة التنافي بين اللازمين يستلزم التنافي بين ملزوميهما ولما كان الفعل
والقبول متنافيين لا يكون الشيء الواحد فاعلا له وقابلا والاستلزام الحاصل
المتنافيين محل بالصدور عنه وصدور الوجه ان القبول غير الفعل فلا يكون
كلاهما غير الذات فان دخلا اولهما داخل الذات لزم التركيب وان خرجا او
احدهما لزم التسلسل لانه حصول الفعل غير حصول القبول فينقل الكلام
اليه ويلزم التسلسل احتار المصنف بان عدم استلزام الشيء الآخر باعتبار لا ينافي
استلزامه باعتبار آخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فاعتبار القابلية
غير مستلزم وباعتبار الفاعلية مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء الآخر وعدم
استلزامه له باعتبار واحد ولان عدم استلزام الشيء الآخر باعتبار لا ينافي استلزامه
له باعتبار آخر فجعل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام ونسبة الفاعل الى
المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما منافاة لا ينافي بين الوجوب والامكان العام والقبول

ان البسيط لا تسعدة أثان مدسق بوجه البات الكلية لا عراض ثم قدم مباحث

الاعراض على مباحث الجواهر مع ان الجواهر مستقرة عليها في الوجود لا يعقل الايجاب المتعلقة

بالجواهر عامة لما الابحاث المتعلقة بالاعراض على ما ستعرفه واعلم ان كل ما كان او اجاري

شيا لا على وجه الجزء ولا على وجه الجزئية بل بحيث يكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة

للآخر على تقدير كونهما مشارا اليهما بالاشارة الحسية فالحال منهما يسمى عرضا

والمحل موضوعا ان كان مستغنيا عن الحال في الوجود مقوما له ولا

يسمى الحال صورة والمحل هيولى فالعرض هو الموجود في موضوع والجوهر هو الموجود

المحل المستغنى عن الحال المتقوم به ...

... شي لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه اي يكون حصوله محتاجا الى ما يقابله

ولا يصح وجوده بدونه ... منه محتاز به عن شكل ... التوابع في التسول و

الجواهر ... واشهر انحصار الاعراض عند ... بحسب حذف في المقولات

التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته اي يكون قابلا لان يفرض فيه شي غير

شي من متساوٍ كان منفصلا كالاعداد او متصلا كالمقادير وقوله لذاته ليخرج

به ما يقبل القسمة لا لذاته كالجسم والهيولى فانهما يقبلانها لا لذواتهما بل باعتبار

حلول المقادير فيها وحلول الكثرة في محل المقادير والكيف وهو ما لا يقبل

القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض

النسبية ... لا تزال في تعريف الكيف بعد قوله لا يقبل القسمة لذاته قوله والنقطة

ليخرج عنه النقطة والوحدة والاين وهو حصول الشي في المكان ومنه يوجه

اما انه بالنسبة الى المكان الذي هو فيه لا انه نفس النسبة الى المكان ككون

زيد في البيت وقولنا في المكان احتراز عن المتى واما لم يذكر مثال الاين بخلاف

بقية المقولات لوضوحه والمتى وهو حصول الشي في الزمان ككون الكسوف

في وقت كذا واعلم ان كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الآن ولا يقع في

الزمان ويسأل عنه بمتى فمتى حصول الشي في الزمان او طرفه والوضع وهو

هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه ونسبة بين جهات

اجزائه في تركيز بعضها موازاة او انحراف بالقياس الى بعض آخر ونسبة

الاجزاء بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة

اما امكنة حاوية او متمكنات محوية كالقيام والقعود والاستلقاء

والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشي بالقياس الى نسبة

اخرى هذا رسم لها وتحقيقها ان الاضافة هيئة تكون ماهيتها معقولة

بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس

الى تعقل الهيئة الاولى سواء كانت الهيئتان متخالفتين كالابوة والبنوة او

متوافقتين كالاخوة والجاسر وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي غير

الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل شي آخر لكن

ذلك الشي الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي

لا يوجد فيها الطرفان من حيث نسبة غير اضافية والنسبة التي يوجد فيه
الطرفان هي الاضافة والملك ويقال له الجدة وهو الهيئة الحاصلة للشي
بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح
ومنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه
قوله ما يحيط به لعله احتراز عن وضع انسان قميصه على راسه فانه ينتقل
بانتقاله لكن لا يحيط به والمراد بالاحاطة ما هو اعم من ان يكون احاطة بالكل او
بالبعض وقوله ينتقل بانتقاله احتراز من احاطة البيت مثلا بشي
وان ينفعل وهو كون الشي مؤثرا في غيره كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو
كون الشي متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا وتحقيقهما انه يقال اذا غير شي
شيا الى غير على التدريج حصل في المغير ما دام مغيرا هيئة غير قارة تسمى بان يفعل
وفي المتغير ما دام متغيرا هيئة غير قارة تسمى ان ينفعل والهيئة الاولى يكون
قبل الثانية بالطبع وليست مقولة ان يفعل وان ينفعل نفس التاثير
والتاثر اللذان هما من مقولة المضاف واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان
عنها فيرد النقض بهما على من جعل الاعراض تسعة واما من لم يجعل الاعراض
المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض بهما عليه وانت
تعلم انه انما يلزم خروجهما عنها لو اقتصر الكيف بما ذكرنا واما لو فسر
بما ذكره المصنف لم يلزم خروجهما عنها كما ذكرنا قوله وان العرض ليس

جنسا لهذه المقولات لان عرضية هذه المقولات مفتقرة الى البيان
فلو كان العرض جنسا لهذه المقولات لكان ذاتيا لها وذاتي الشي لا يثبت
له بالبرهان فيه نظر لان ذاتي الشي انما لا يثبت له بالبرهان لو كان
ذلك الشي متصورا بكنه حقيقته وتمام ذاتياته واما لو لم يكن معلوما
الا باسمه او ببعض عوارضه فلم لا يجوز ان يثبت ثبوت شي له وهو
ذاتي له بالبرهان لان الذاتيات ليس ذاتية للعارض المعلوم بل
للمعروض المجهول مثل النفس فانها غير معلومة بحقيقتها بل ببعض من
عوارضها وهو كونها محركة للبدن مع انه يطلب جوهريتها التي هي جنس
لها بالبرهان واما قال المصنف المشهور انحصار الاعراض في المقولات
التسع لان انحصار الاعراض فيها غير برهاني بل مشهور عند الحكماء ولان من الفضلاء
الغير المشهورين ان المقولات منحصرة في اربعة الكم والكيف والاضافة قوله
البحث الثاني المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض واحتج عليه
بان المقتضي لتشخص افرادها لا يكون ماهياتها ولا لوازمها والا انحصر نوعها
في شخصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف حلول عوارضها الحالة فيها على
تشخصها وتعينها ولو توقف تشخصها على تعينها لحالة فيها لزم الدور ولا
امرا مباينا لها والا لاستغنت عن الموضوع لانها حينئذ تتشخص بغير
الموضوع والمكتفي في الوجود والتشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني

وفي وجاهر وحال الاعراض
الا انه فيه احوج الى الوجود
في الموضوع من الاعراض الغير
الاضافية الى الوجود
كالكميات والكيفيات فكان
اولى بالعرضية فكون العرض
مقولا عليها كما ته بالتشكيك
فلا يكون جنسا حدثني

وقد يفيض انه لا النقض اولا
بعض فيه ان الاجتماع اولا
سبب صحة الاولى والثاني
والاولى والاخص والثالث
الاعراض النسبية و
الكيف حدثني

عنه وهو باطل فتعين ان يكون لمحالها اولما حل فيها وعلى التقديرين يفتقر في تشخصه
الى الموضوع فيكون الموضوع من جملة المشخصات فلا يصح الانتقال عنها لا انه لما
كان الموضوع مشخصا لها تكون محتاجة الى موضوع متشخص لان الموضوع المبهم
لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون كذلك لا يفيد تشخص
ما هو حال فيه فالعرض لا يتحقق بدون الموضوع بعينه فلا يصح عليه الانتقال
وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه
الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه بحيث لا الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل
من حيز الى اخر من حيث انه موجود متشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا
حاصل باعتبار الحيز بين قوله الثالث المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض
منع جمهور المتكلمين قيام العرض بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء بغيره
حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا
لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان
يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون حصول كل منهما تبعا
لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح بلا مرجح
اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما بثالث
وهو الجوهر قال المصنف وهذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان قيام الشيء بغيره
عبارة عن حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص

احد الشيئين بالاخر على وجه يكون الاول ناعتا والثاني منعوتا كالسرعة
بالنسبة الى الحركة فانها مختصة بالحركة ناعتة لها فيقال الحركة سريعة
والدليل على ان المعنى ما ذكرنا لا ما ذكرتم اتفاقكم على ان صفات الله تعالى
قائمة بذاته مع امتناع تحيزه ولو سلم ان القيام عبارة عما ذكرتم لكن لا
يجوز ان يكون تحيز محل العرض تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر قوله
يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما
بالاخر اولى من العكس قلنا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر والاخر قائما
بالجوهر فيجعل الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون جعله قائما بالاخر
اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان
السرعة والبطوء عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة
هي المنعوتة بالسرعة والبطوء دون الجسم قوله الرابع منع ابو
الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض
قائم بذات الباقي فلا يقوم بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا
لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض لامتنع زواله
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العرض لا يزول بنفسه
لانه لو زال بنفسه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه
قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول بمؤثر اي موجب بالذات وجودي

كطريان ضد ذلك العرض الزايل على المحل لان وجود الضد الطاري
على المحل مشروط بعدم الضد الآخر عن المحل فلو تعلل زوال الضد
الآخر عن المحل بطريان وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا زوال
العرض عن المحل لموجب عدمي كزوال شرط وجود ذلك العرض الزايل شرطه
فان وجود العرض الزايل الجوهر فيعود الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم
الجوهر لا يكون لنفسه فيكون لموثر وجودي كطريان ضد فيلزم الدور
او موثر عدمي كزوال شرط فذلك الشرط ان كان عرضا يلزم الدور وكذا ان
كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجواهر
اخر الى ما لا نهاية له وهو محال ولا زوال العرض عن المحل لفاعل مختار لان
الفاعل المختار لا بد له من اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل
المختار موجدا لا معدما هف واعلم ان المصنف قد اورد في هذا الدليل ما لا
احتياج اليه وترك ما لا بد منه اما الذي لا احتياج اليه فهو انه قال كزوال شرط
فانه جوهر بقوله فانه جوهر لا احتياج اليه لان ذلك الشرط لا يلزم ان يكون
جوهرا بل يجوز ان يكون عرضا فذلك العرض ايضا لا يلزم ان يكون العرض الاول
واما الذي لا بد منه فهو لزوم التسلسل على تقدير ان يكون زوال العرض لموثر
موجب عدمي كزوال شرط مثلا فانه لو كان علة زوال العرض زوال شرط
هو جوهر او عرض لا يلزم الدور فقط بل اما الدور واما التسلسل اما الدور

فعلى تقدير ان يكون زوال ذلك الشرط موقوفا على زوال العرض الاول واما
التسلسل فعلى تقدير ان يكون زوال ذلك الشرط موقوفا على زوال جوهر
آخر او عرض آخر فان قلت لم لا يجوز ان يكون الموثر فاعلا مختارا يصدر منه
اثر وجودي يقتضي ذلك الاثر عدم العرض قلت لان حاصله راجع الى
الاعدام بالضد وقد ابطلناه واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين
بان يقال لا نم ان البقاء عرض وانما يلزم لو كان موجودا وهو ممنوع ولا نم ان الوجود
قيام العرض بالعرض كما تقدم وعن الوجه الثاني بان يقال لا نم انه لو زال بنفسه
لكان ممتنعا لذاته فان الممتنع لذاته ما لا يوجد اصلا وهذا قد وجد فيجوز ان
يقتضي لذاته عدمه في زمان معين بعد ان بقي ازمنة كثيرة وما ذكرتم
من الدليل مشترك الالزام بان يقال زوال العرض محال لانه لا يزول لذاته
ولا لموثر موجب وجودي ولا لموثر عدمي ولا لفاعل بالاختيار بعين ما
ذكرتم او نقول فان عدم العرض يقتضيه موثر مباين عن محله الى لا
نسلم ان الموثر لو كان موجبا وجوديا يكون طريان للضد لم لا يجوز ان
يكون امرا مباينا عن محله لا طاريا على المحل او فان عدم العرض يقتضيه
انتفاء شرط ولا نسلم ان يكون ذلك الشرط جوهرا لانحصار شرط ممنوع
العرض في الجوهر بل ذلك الشرط عرض غير مستمر الوجود فان الاعراض
عندنا قسمان منها ما يجوز بقاؤها كالالوان والطعوم ومنها ما لا يجوز بقاؤها

ذلك كالحركات والاصوات واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال ما لا يبقى من
الاعراض شرط لوجود ما يبقى منها فعند انقطاعها ينعدم الباقي لزوال شرطه
ولانم ان شرط الجوهر لو كان هو العرض يلزم الدور لجواز ان يكون الدور
العرض الذي هو شرط الجوهر غير العرض الذي هو مشروطه او بان علم العرض
بنفسه على ما الاحساد قوله لا بد له من اثر يوجد قلنا لانم لجواز
ان يكون اثره عدما متجددا اى يكون اثره نفس الاعدام قوله هو نور مبائن
عطف على ذاته في قوله تقتضيه ذاته وكذا قوله اسما شرط وفاعل
وقد تمسك النظام بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام فانه لو بقي الاجسام
لامتنع زوالها والثاني باطل لان الاجسام تفنى عند القيامة بيان الملازمة
ان الجسم لا يزول بنفسه ولا المؤثر وجودي ولا المؤثر عدمي ولا الفاعل مختار
وقد عرفت تقرير هذا الوجه وفساد مقدماته قيل قوله وقد تمسك
النظام يعني به ان النظام اورد عليه النقض الاجمالي وتوضيحه ان يقال
دليلكم لا يصح بجميع مقدماته لانه لو صح لامتنع بقاء الاجسام والتالي باطل
فالمقدم مثله اما الملازمة فلان الجسم لو بقي لامتنع زواله لانه لو زال فعلة زواله
اما نفسه او مؤثر موجب وجودي او عدمي او مختار لا جائز ان يكون علة
زواله نفسه لانه يلزم ان ينقلب الممكن بالذات ممتنعا بالذات وهو محال ولا
ان يكون مؤثرا موجبا وجوديا والا يلزم الدور لان وجود المؤثر الموجب كطريان

ضد مثلا

ضد مثلا مشروط بزوال ذلك الجسم فلو كان علة زواله طريان ذلك الضد
لزم الدور ولا ان يكون مؤثرا موجبا عدميا كزوال شرط مثلا والا يلزم الدور
او التسلسل لان ذلك الشرط جوهر فيسئل الكلام اليه فزواله لنفسه
او لمؤثر موجب وجودي او عدمي ولا يجوز ان يكون زواله لنفسه او لمؤثر وجودي
لما مر بعينه بل يكون لمؤثر عدمي كزوال شرط ايضا فذلك الشرط اما هذا
الجسم او جوهر آخر فان كان هذا الجسم لزم الدور وان كان جسما آخر لزم
التسلسل ولا ان يكون علة مختارا لان العدم لا يصلح ان يكون اثرا قوله
الخامس المبحث الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين وذلك
لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد في مكانين
فانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في هذا المحل عين الحال في ذلك المحل لجاز في
العقل ان يكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان
فيكون الجسم الواحد حاصلا في المكانين وفيه نظر فانه قاس حلول العرض
في الموضوع على حصول الجسم في المكان ولو صح ذلك لفعل منع لصحاح
عرضين في محل واحد قياسا على امتناع حصول جسمين في مكان واحد
لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والمالية والحموضة
مما لا نزاع فيه وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه لو جاز قيام

اما

على ان هذا القياس قياس مع الفارق فلا يصح واما قلنا الفارق فلان حلول الجسم في الحيز لشيء يقوم به بخلاف حلول العرض في الموضوع (م)

العرض الواحد بمحلين جاز أن يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل أن يكون
السواد المحسوس في هذا المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وأيضا
لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع علتين مستقلتين على معلول
واحد بالشخص واللازم باطل بيان الملازمة أن العرض الواحد بالشخص له
علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد بالشخص
في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزءا لها
والعلة المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي
يكون الموضوع الآخر جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالشخص
وزعم جمهور الأوائل أي قدماء الفلاسفة أن الإضافات كالجوار والقرب
تعرض لأمرين قال أبو هاشم التأليف عرض واحد يقوم بجوهرين لأن التأليف
إن لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران المتألفان عن الانفكاك كالمتجاورين
فإنهما لم يمتنعا عن الانفكاك وقال أبو هاشم لا يقوم التأليف بأكثر من جوهرين
فإذا انضم إليهما ثالث حصل تأليف آخر قائم بهذا الثالث وبأحد الأولين
وهكذا في الرابع والخامس إلى غير ذلك لأنه لو قام التأليف بأكثر من جوهرين
لعدم التأليف لعدم الجوهر الثالث فلا يستمر الجوهران الباقيان بعد عدم
الثالث مؤلفين وأجيب بأن إحالة عدم انفكاك الجوهرين المتألفين إلى
احتياج التأليف إليهما حتى يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محل البحث

أولى من إحالته عدم انفكاكهما إلى احتياج أحدهما إلى الآخر أو إلى الصانع الفاعل المختار
وأيضا لا نم أن التأليف قائم بكل واحد منهما بل قائم بالمجموع واعلم أن كون العرض
الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان أحدهما أن العرض الواحد الحال في محل هو
بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل بما ذكر والثاني أن العرض الواحد حال في
مجموع شيئين صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم يقم حجة على امتناعه
وقد جوز قدماء الفلاسفة قيام العرض الواحد بمحل منقسم إلى أجزاء كثيرة كالوحدة
القائمة بالعشرة الواحدة والتثليث بمجموع الأضلاع الثلاثة المحيطة
بالسطح والخطوط بالبنية المتجزية إلى أعضاء. قوله الفصل الثاني في مباحث
الكم إنما قدم مباحث الكم على مباحث سائر الأعراض لأنه أعم وجودا من
سائر الأعراض لا يوجد غالبا إلا ويكون ذا كمية متصلة أو منفصلة وإنما قال
في أقسامه ولم يقل في أنواعه لأن جنسية الكم لا تتحقق كما مر وهو إما متصل
إن كان بحيث يمكن أن يفرض فيه أجزاء تتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لأحد
الجزئين وبداية للآخر وإما منفصل إن لم يكن كذلك وهو منحصر في العدد لأن
قوام المنفصل بالمفرقات والمفرقات آحاد والآحاد معدودة. ثم الكم المتصل
إن لم يكن قار الذات أي إن لم يكن أجزاؤه المفروضة على تقدير وجودها
مجتمعة في الوجود فهو الزمان فإن كل آن نفرض منه يكون نهاية لأجزائه الماضية
المتقدمة عليه وبداية لأجزائه المستقبلة المتأخرة عنه وليس يمكن أن يكون

مشتركة ... لا أنا إذا نصفنا الخط بنصفين في المقطع منتهى الكل الأصغر وإن لم يكن هذه القسمة جزء كذلك في الأجزاء غير مشتركة كالعدد فإن العشرة مثلا إذا نصفناها يكون خمسة والآخر يكون منتهى الكل الحسي

فإن أخذنا الواحد من حيث هو واحد مع قطع النظر عن اجتماع أمثاله لا العدد وإن أخذ من حيث هو إنسان أو حجر مثلا لم يعتبر كونه كما منفصلا إلا عند كونه كثيرا بالوحدات التي فيها فإنما يكون كمية منفصلة لكونها معدودة بالوحدات التي فيها هي

تلك الاجزاء مجتمعة في الوجود لانقضائه على سبيل التجدد والتصرم لا يقال الحركة
كذلك وليست بزمان لان الحركة اما بمعنى التوسط وهو من مقولة الاين كما ستعرفه
واما بمعنى القطع وهي الحركة ايضا ليست بكم في ذاتها لعدم قبولها التقدير في
نفسها لانا نقول لا يقال حركة طويل بل حركة في زمان اطول او في مسافة اطول وان كان
فان الذات فهو المقدار قوله وان انقسم في الجهات الثلاث يعني الطول
والعرض والعمق فهو الجسم التعليمي وانما سمي التعليمي لان البحث في العلوم
التعليمية اي الرياضية انما يقع عن الجسم بهذا المعنى قوله والثخن حشو
ما بين السطوح منقوض بثخن الكرة اللهم الا ان يراد بالسطوح ما هو اعم من
المحققة او المفروضة قوله وقد يطلق العمق على البعد المقاطع للطول
ولا بد ان يعتبر فيه مقاطعة حرجة للعرض ايضا وان لم يعين المصنف
ويسمى الامتداد الآخذ من راس الحيوان الى ذنبه عرضا والاظهر انه مخالف
العرف لان عرض الحيوان في العرف انما يعتبر من احد جنبيه الى الآخر قوله
والطول والعرض والعمق كميات ماخوذة مع اضافات فان البعد كمية واذا
فرض ابتداء او انه اطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول وكذا اذا فرض ثانيا
او انه اقصر من امتداد آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق
قوله والثاني اي الكم بالذات الكم بالذات ما يكون كما في نفسه اي يكون قابلا
للقسمة من غير اعتبار شيء آخر كالزمان والمقادير الثلاثة التي هي الخط والسطح

والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون قبوله للقسمة لا لذاته بل انما باعتبار حلوله فيما
في الكم كالزمان ايضا فانه وان كان كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض
لمقارنته بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل بالذات فالزمان منطبق
على المسافة التي هي كم بالذات ولهذا يقدر الزمان بالمسافة فيقال زمان
فرسخ وزمان فرسخين فالزمان من هذا الوجه تحت الكم المتصل بالعرض
والزمان كم منفصل بالعرض ايضا لانه يعرض له الانقسام بالسنين والشهور
والايام والساعات فان قلت الزمان كم متصل بالذات فلو كان كما
متصلا بالعرض يلزم عروض الكم المتصل للكم المتصل وانه محال قلت
لا استحالة في ان يكون الشيء قابلا للقسمة لذاته ويسمى بذلك الاعتبار
كما متصلا بالذات ويكون قابلا لها ايضا باعتبار حلوله في شيء يقبلها لذاته
ويسمى بذلك الاعتبار كما متصلا بالعرض واما باعتبار حلول الكم فيه كالجسم
الذي هو محل للمقدار الذي هو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل
للعدد الذي هو كم منفصل بالذات واما باعتبار حلوله في محل الكم بالذات
كما يقال هذا الابلق ساحته اكثر من سواده فان الساحة حالة في الجسم الطبيعي
الذي هو محل للمقدار الذي هو كم بالذات واما باعتبار كونه متعلقا
بما يعرض له الكم بالذات كالقوى المتصفة بالتناهي واللاتناهي بحسب
تناهي آثارها ولا تناهيها بحسب العدد او الزمان فان الآثار الصادرة

من القوى لما كانت متناهية او غير متناهية بحسب العدد او المدد
تكون القوى التي هي مبدأ تلك الاثار ايضا متصفة بالتناهي واللاتناهي
عدة ومدة فالعدد كم بالعرض باعتبار تعلقه بالاثر الذي عرض له الكم بالذات
وهو المقدار المتناهي او الغير المتناهي قوله الثالث في عرضية هذه الكميات
وفي بعض النسخ في عرضية هذه الكميات والاولى اولى المراد بهذه الكميات
العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان فان
المتكلمين العدد هو الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لان العدد مركب من
الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث
الوحدة والكثرة والمركب مما لا وجود له في الخارج لا وجود له في الخارج واما
المقادير فليست موجودات زائدة على الجسم لانها اما نفس الجسمية او جزء
الجسمية بناء على ان الجسم مركب من اجزاء لا تتجزى فانه يتكون من الاجزاء المنضمة
بعضها الى بعض في الجهات الثلث اي الطول والعرض والعمق هو الجسم
والمنضم بعضها الى بعض في الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها
الى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها الى البعض في الجهة الواحدة هو
الخط وهو جزء المنضم بعضها الى بعض في الجهتين وليست المقادير امرا زائدا
على الجسمية حالا فيها لان المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت بانقسام
الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح بهما عمقا لان محل السطح

لان المصنف صدر المطلب بان لا وجود لها في الخارج

76

الجسم الذي هو منقسم عمقا وانقسام المحل عمقا يقتضي انقسام الحال
كذلك وهما باطلان والسطح محل الخط وهو منقسم عرضا فالخط الحال فيه
منقسم عرضا لان المحل لما انقسم عرضا يكون الحال منقسما كذلك وهذا خلف
لان الخط عندهم لا ينقسم عرضا لانه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم
عمقا لانه طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نم ان المقادير لو كانت
حالة في الجسم لانقسمت بانقسام الجسم وانما يلزم ذلك لو كانت المقادير
من الاعراض السارية وليس كذلك اجيب بان السطح مثلا ان لم يكن
في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالا في الجسم وان كان السطح حالا
في شيء من الاجزاء المفروضة للجسم فاما ان يوجد السطح بتمامه في كل واحد
من الاجزاء المفروضة للجسم فليس فيلزم ان يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة
او يوجد السطح لا بتمامه في كل واحد من الاجزاء المفروضة بل يوجد في كل واحد
من الاجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم قسمة السطح عمقا لانه يوجد شيء
من السطح في الاجزاء المنضمة من جهة العمق وانما قيد الاجزاء بالمفروضة لانه
لو لم يقيدها بذلك لكان للمعترض ان يقول لا نم وجود الاجزاء في الجسم حتى يلزم
ما ذكرتم فقيدها بالمفروضة لتكون متفقا عليه لان المعترض ايضا قائل بالاجزاء
المفروضة وانت تعلم ان هذا الدليل مبني على اثبات الجزء وستعلم ما هو الحق
فيه ومع هذا للقائل ان يقول السطح حال في الاجزاء المنضمة بعضها الى بعض في الجهتين

لا يقال لم لا يجوز ان يحل بتمامه في جزء من الجسم لانه لم يكن ح حالا في الجسم و... الكلام ... الاجزاء المذكورة ... ويلزم انقسام محله ايضا وهو خلاف المقدر

الطول والعرض فلا يكون حالاً في الاجزاء المفترضة في الجهة الثالثة احتج الحكماء
على ان المقادير زائدة على الجسم اما الجسم التعليمي اي المقدار الذي هو طول
وعرض وعمق فلانه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص مع بقاء حقيقة الجسمية
المتشخصة فان الشمعة المتشخصة باقية مع تبدل المقادير بحسب تبدل الاشكال
في الاستدارة والتثليث والتربيع والتطويل وبقاء الجسمية مع تبدل المقادير
اعني الجسم التعليمي دل على ان الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر واما السطح
والخط فلانهما يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات
الجسم لانه يلزم الجسم بعد تحققه فلا يكون السطح والخط من مقومات
الجسم والذي يدل على ان الخط ليس من مقومات الجسم ان الجسم يوجد بدون
الخط فان الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها بالفعل فلا يكون الخط واجب
الثبوت للجسم واذا لم يكن واجب الثبوت لا يكون من مقوماته بل يكون عرضاً
قائماً به قال المصنف نقلاً عن الحكماء ان السطح والخط من صفات الجسم التعليمي
المتخلخل لانه يزيد مقداره من غير ضم اجزاء غريبة والمتكاثف لانه
ينقص مقداره من غير انفصال اجزاء عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته
النوعية والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون
الجسم التعليمي جوهراً بل عرضاً واما بالجسم الطبيعي فكون الخط والسطح اللذين هما
من صفاته اولى بان يكونا عرضين ثم قال المصنف واجيب عن الاول بان المتغير

والمتبدل هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم فان الشمعة المكعبة مثلا اذا جعلت
مستديرة تجتمع فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة اذا جعلت مكعبة
تتفرق الاجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فان تغير
الشكل مستلزم لتغير المقدار لان الشكل هيئة ما احاط به حد او حدود من
جهة الاحاطة والهيئة الحاصلة من جهة الاحاطة انما تتغير بتغير الاحاطة
وتغير الاحاطة بدون تغير الحدود غير ممكن وتغير الحدود بدون تغير
المقدار محال واما قوله واوضاع اجزاء الجسم فباطل لان الجسم لا يكون
فيه اجزاء بالفعل حتى تتغير اوضاعها بالتبدل فان الشمعة لا يكون فيها اجزاء
بالفعل حتى صارت مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق بالاتصال
ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم
التفرق غير الزائل عند عدمه وان اردت ان تمثل بمثال لا يكون تمثيلاً لما
المتخصص لانه بعينه مع تبدل مقاديره بحسب تبدل اشكاله من الاستدارة
والتربيع والتثليث باختلاف اشكال الاواني التي تجعل فيها واجيب عن الثاني
بمنع المقدمات بان يقال لا نم ان الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي بل هي
من مقومات الجسم ولئن سلم ان السطوح والخطوط صفات الجسم التعليمي ولكن
لا نم ان الجسم التعليمي يتخلخل او يتكاثف فانهما فرع اثبات الهيولى وسيأتي
بيان بطلانه ولئن سلمنا ان الجسم التعليمي هو الذي يتخلخل او يتكاثف لكن لا نم ان الجسم

عطف على قوله هو الشكل واوضاع اجزاء الجسم

فيه اجزاء بالفعل

لما كان متخلخلا او متكاثفا لا يكون جوهرًا ولقائل ان يقول ان السطح من صفات
الجسم التعليمي لانه يعرض للجسم التعليمي بواسطة التناهي العارض للجسم التعليمي بالذات
وللجسم الطبيعي بالعرض فيكون من صفاته والخط يعرض للسطح بواسطة تناهي السطح
فيكون ايضا من صفاته واما الهيولى فتمام البحث على وجودها واما ان الجسم التعليمي
المتخلخل فان ذا المتكاثف لغوي لا يكون جوهرًا فلانه لا يبقى عند التخلخل
المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون الجسم
التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضًا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان
التخلخل والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي
بهما بالعرض لكن طريانهما عليه يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي كما ذكرنا
قوله الرابع في الزمان من الناس من انكر وجود الزمان محتجا بان الزمان ان كان
موجودا فلو كان قار الذات لكان هذا اليوم بعينه يوم الطوفان فيلزم ان يكون الحادث
في هذا اليوم حادثا في يوم الطوفان وهو محال ضرورة ولو لم يكن قار الذات لزم تقدم بعض
اجزاء الزمان على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لو يصح ان يقال ان جزءا منه كان
موجودا ولم يبق الآن وان جزءا منه حصل الآن والماضي والآن هو الزمان وطرفه فيلزم
منه وقوع الزمان في زمان ويتسلسل واجيب بان عدم الماضي بذاته لا بزمان آخر
فانه لما كان الزمان غير قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان
زمان آخر لان التقدم والتاخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان

غيرهما بل بذاتيهما ولا يلزم منه تسلسل قوله المثبتون للزمان تمسكوا في اثباته
بوجهين الاول انا لما فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر معين من السرعة
وفرضنا معها حركة اخرى مثل الحركة الاولى في تلك المسافة بعينها وعلى ذلك
المقدار من السرعة فان ابتدأتا معا وتركتا معا وقطعتا المسافة معا
فان بين اخذ كل واحدة منهما وتركها امكانا اي امرا ممتدا يتسع لقطع تلك
المسافة المعينة على ذلك الحد من السرعة مساويا للامكان الآخر وان تأخرت
الحركة الثانية عن الحركة الاولى ووافقتها في الوقوف قطعت الثانية من المسافة
اقل مما تقطعه الاولى ضرورة وكذا تقطع الثانية من المسافة اقل مما تقطعه
الاولى ان وافقت الاولى اخذا وتركا وكانت الثانية ابطأ من الاولى فاذن
بين الحركة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان
قطع مسافة اقل من المسافة الاولى بقطع معين من بين اخذ الحركة الثانية وتركها
امكان قطع مسافة اقل من ذلك الامكان الاول ولكن بتلك السرعة المعينة فيكون
هذا الامكان جزءا من الامكان الاول فهذا الامكان قابل للمساواة والزيادة
والنقصان ولا شيء من العدم بقابل للمساواة والزيادة والنقصان فهذا الامكان
اعني الزمان امر وجودي وهو مقدار لنفس المسافة فان البطيئة الموافقة
للسريعة في الاخذ والترك مشتركان في هذا الامكان ومتفاوتان في
المسافة كما مر وما به الاشتراك غير ما به التفاوت فهذا الامكان غير المسافة

اي شروع

صفة امكانا

اشارة الى ان المراد من الامكان
للامكان المشتق فان ذلك
لا يتعدد ولا يكون له وصف
او وصف بل يراد به امر
يسع فيه الحركة

واعلم ان فائدة الفرض
الاول بيان كون الزمان
قابلا للمساواة وفائدة
الفرض الثاني بيان كونه
قابلا للزيادة والنقصان
والمجموع دليل على
انه امكان ... ايضا على ان الامكان
نفس الحركة ... فانه
السريع الاول ... الثاني
في الحركة والسرعة ...

وليس ايضا نفس الحركة ونفس السرعة والبطوء لاختلاف الحركتين في السرعة والبطوء
مع اتفاقهما فيه فالزمان امر موجود مغاير للمسافة والحركة والسرعة والبطوء
وهو المطلوب وفي الوجه الثاني ان كون الاب قبل الابن امر ضروري وتلك القبلية
ليست نفس وجود الاب ولا نفس عدم الابن لانا نعقل وجود الاب وعدم الابن
مع الغفلة عن هذه القبلية فيكون زايدة على وجود الاب وعدم الابن وليست
هذه القبلية ايضا عدمية لانها نقيض اللاقبلية التي هي عدمية لكونها محمولة على
العدم فيكون ثبوتية فالقبلية اذن امر زائد ثبوتي فتكون عارضة لامر موجود وذلك
هو الزمان وهو المطلوب واجيب عن هذين الوجهين بان هذه الامكانات
المذكورة في الوجه الاول الذي زعمتم انها عارضة على الزمان امور اعتبارية عقلية
لا وجود لها في الخارج كما مر والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان
وان لم تكن موجودة في الخارج فلا يكون الزمان موجودا في الخارج وكذا القبلية المذكورة
في الوجه الثاني ايضا من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج فلا يلزم من
ذلك وجود موصوفها في الخارج فلا يتم مطلوبكم وكون القبلية نقيض اللاقبلية لا
يستلزم وجوديتها لجواز كون النقيضين عدميين على ما سمعت مرارا والاظهر ما استدل
به على وجود الزمان وجود الحادث بعد ان لم يكن او قبل ذلك القبل امر له امتداد
غير قار متجدد متصرم وهو الزمان وهذا الامتداد لما كان غير قار الذات
لا يكون الا حيث يكون بعض لا يجتمع دفعة بل تدريجا وهو الحركة فيكون الزمان مقدار الحركة

لا من كل جهة بل من حيث عدم الاستقرار فان قيل لما كان هذا الامر الممتد
لا يجتمع اجزاؤه في الوجود لم يكن موجودا ضرورة انه لو كان موجودا لاجتمع اجزاؤه
في الوجود فلا يكون الزمان موجودا نقول هذا الامتداد وان لم يوجد في الخارج
الا انه بحيث لو فرض وجوده في الخارج وفرض فيه اجزاء لا يجتمع تلك الاجزاء معا
وكان بعضها متقدما على البعض ولا يكون الامتداد في العقل كذلك الا اذا
كان في الخارج شيء غير قار الذات يحصل في العقل بحسب استمراره وعدم
استقراره ذلك الامتداد فان الزمان كالحركة امر مستمر في الخارج لا جزء
له لكن لما حصل ذلك الامر المستمر غير المستقر في الخارج يحصل امتداد في
الذهن لو فرض انقسامه يكون اجزاؤه لا يجتمع معا وكان فيها تجدد وتصرم
وهذا الامتداد هو الذي ينطبق على الحركة والمسافة ولا شك في انا ندرك القبل
امتدادا في الازل ونحكم على اجزاء تلك الامتداد بان احدها متقدم على الاخر لو كان
موجودا في الخارج وذلك دل على ان في الخارج شيئا غير مستقر يكون ذلك الامتداد
الحاصل في العقل منه وهو معنى قولهم الموجود من الحركة في الخارج هو الحصول في
الوسط وانه يفعل بسيلانه الحركة بمعنى القطع وكذلك الموجود من الزمان شيء
غير منقسم يفعل بسيلانه الزمان كما ان النقطة تفعل بسيلانها الخط وعند
هذا ظهر اندفاع ما يقال ان توهم هناك شيء متجدد ومتصرم ان اراد به
انه متجدد ومتصرم في العقل فهو باطل اما اولا فلانه لا يدل على وجود الزمان في الخارج

واما ثانيا فلان المنصرم هو القبل والمتجدد هو البعد والقبلية والبعدية اضافيتان لابد ان يكون معروضهما في العقل فلا يكون التجدد والتصرم في العقل الا ان يقال العقل يحكم بانه يتجدد وينصرم لو كان موجودا في الخارج وله اجزاء بالفعل فيه ولا يكون ذلك الا بوجود امر غير قار الذات وهو الزمان وكذلك ما يقال الزمان اما مقدار الحركة بمعنى القطع او مقدار الحركة بمعنى التوسط والاول ليس بموجود في الخارج والثاني لا يتجدد ولا ينصرم فالجواب ان المراد بالزمان هنا مقدار الحركة بمعنى القطع وانه يدل على وجود الزمان في الخارج كما حققناه واعلم ان الموجود غير القار الذات لا شك ان اجزاءه لا تجتمع في الوجود معا فيكون بعضها قبل وبعضها بعد فمنه ما يحكم العقل بتقدم بعض الاجزاء وتاخر بعضها بمجرد تصور تلك الاجزاء من غير ملاحظة امر اخر وهو الزمان فانه لو فرض له اجزاء لا تكون تلك الاجزاء الا يوما وامسا ويحكم العقل بان اليوم متاخر والامس متقدم لا يتوقف على ملاحظة امر اخر غير مفهوم اليوم والامس بل مجرد تصورهما كاف في ذلك ومنه ما يحكم العقل بتقدم بعض اجزائه وتاخر بعضها موقوف على ملاحظة شيء اخر وهو الزمانيات كالحركة فان اجزاءها انما تتصور متقدمة او متاخرة لو وقعت في زمان متقدم او متاخر ولهذا لا ينقطع السؤال الا عند الوصول الى الزمان فاذا قيل لم تقدم الحادث الفلاني على ذلك الحادث يقال مثلا لان هذا الحادث وقع في واقعة زيد وذلك الحادث

وقع في واقعة عمرو وكانت واقعة زيد سابقة على واقعة عمرو فان رجع وقال لم كانت تلك الواقعة سابقة يقال لانها كانت امس وهذه كانت اليوم فلما وصل الى الزمان وقف السؤال قطعا ثم اختلفوا اي اختلف المثبتون للزمان في ماهيته فقال بعضهم الزمان جوهر مجرد اي قائم بنفسه غير جسم ولا جسماني ولا يقبل العدم لان فرض عدمه يستلزم المحال لان الزمان موجود لما مر فلو قبل العدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان لان معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده ومتى كان كذلك يلزم وجود الزمان حال عدمه وانه محال وفيه نظر لان هذا الدليل ان المحال المذكور انما لزم من فرض عدمه مقيدا بان يكون بعد وجوده لا من فرض عدمه مطلقا ولما كان كذلك لا يلزم ان لا يقبل العدم لذاته ويمكن ان يقال ايضا لا نسلم ان معنى كون عدمه بعد وجوده هو ان عدمه وقع في زمان بعد زمان وجوده بل معناه زوال الوجود العارض له عنه وذلك انما يكون اذا لم يبق للزمان وجود اصلا فلا يجوز ان يكون عدمه في زمان لان الشيء انما يقع في زمان لما كان للزمان وجود عند تحققه واذا لم يكن للزمان عند تحققه وجود اصلا فكيف يقع في زمان وكما ان القبلية والبعدية لاجزاء الزمان لذاتها كذلك القبلية والبعدية التي بين وجود الزمان وعدمه ذاتية لا زمانية وقيل الزمان هو الفلك الاعظم التاسع لان الفلك

الاعظم محيط بجميع الاجسام كما ان الزمان محيط بجميع الاجسام فالزمان هو الفلك
الاعظم وفي خلل هذا الكلام الاوسط غير مكرر لو احاطة الفلك الاعظم بجميع الاجسام
معناها كونه حاويا لجميع الاجسام والزمان بهذا المعنى غير محيط بجميع الاجسام
مقارنة وجوده مع وجوده وليس مسلم فانه لا ينتج ايضا لانه في الشكل الثاني
من موجبتين وانه لا يصح وقيل الزمان هو حركة الفلك الاعظم لان الزمان غير قار
الذات والحركة كذلك فالزمان هو حركة وهذا القول مع انه ايضا في
الشكل الثاني من موجبتين ان الحركة توصف بالسرعة والبطوء والزمان
لا يوصف بذلك اذ لا يقال الزمان اما سريع او بطيء فالحركة غير الزمان وقيل
الزمان هو مقدار حركة الفلك الاعظم وهذا القول هو قول ارسطو ومتابعيه
واحتجوا على ذلك بان الدليل الاول من الدليلين اللذين على اثبات الزمان دل على
ان الزمان يقبل المساواة والمفاوتة لذاته وكل ما كان قابلا لهما فهو كم فالزمان كم
ولا يجوز ان يكون كما منفصلا لانه لو كان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم
المنفصل لا بد من انتهائه الى الوحدات وهي غير منقسمة لكن الزمان منقسم
ابدا بناء على ان الجوهر الفرد ممتنع لانه وكل ما كان قابلا لهما فهو كم متصل فالزمان
كم متصل وغير قار الذات لان اجزاء الزمان لا تجتمع في الوجود كما تكون اجزاؤه انما
توجد على سبيل التصرم والتجدد وكل ما كان كذلك فله مادة اما لان كل حادث
مسبوق بمادة على ما سبق واما لانه لما كان عرضا لم يكن قائما بنفسه فهو في موضوع

ولا

ولا يكون تلك المادة هي المسافة لانه لو كان مقدارا للمسافة لكان مطابقا لها والتالي
باطل لان المختلفين في هذا المقدار الذي هو الزمان قد يتساويان في المسافة
والمختلفين في المسافة قد يتساويان في هذا المقدار ولا المتحرك لان المختلفين
في الزمان قد يتساويان في المتحرك والمتساويان في الزمان قد يختلفان في
المتحرك وايضا لو كان تلك المادة هي المتحرك كان كلما زاد المقدار كان المتحرك
اعظم فيلزم ان يكون الابطأ اعظم من الاسرع وان كان هو الجسم من حيث
هو جسم زاد بزيادة هذا المقدار وانتقص بنقصانه وليس كذلك وليس
تلك المادة ايضا شيئا من الهيئات القارة للمتحرك لان مقدار الهيئة القارة
يجب ان يكون قارا والا لزم تحقق الشيء دون مقداره وهذا يدل ايضا على انه
ليس مقدارا للمسافة فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة
فان ما عداها من الموجودات ليست له تابعة لها فيكون الحركة متقدرة بالزمان
قبل وجود تلك الاشياء التابعة له فيكون الزمان مقدار الحركة لا مقدار تلك
الاشياء بل تلك الاشياء انما يكون لها مقدار غير قار بعد وجود الزمان فلا
يكون الزمان هيئة لها بل للحركة وان ما يحصل للحركة من المقولات انما يكون له
مقدار غير قار الذات باعتبار مقدار الحركة الغير القار الذات وبتبعيته فيكون
استلزامه الزمان من قبيل استلزام المعلول للعلة واما استلزام الحركة الزمان
من قبيل استلزام العلة المعلول ولا يكون الحاصل للحركة موجبا للزمان بل يكون

(أي يكون الزمان مقدار الحركة)

الزمان موجباً للحاصل بها وبهذا علم ان الزمان لا يجوز ان يكون مقداراً للحركة في الكيف
لانها متاخرة عن وجود العناصر المتاخرة عن الزمان لا يقال لو وجب كون العرض
الغير القار ذا موضوع غير قار لكان ذلك الموضوع ذا موضوع آخر غير قار وتسلسل
الى غير النهاية لانا نقول انما ادعينا ان موضوع العرض الغير القار لابد من كونه
غير قار حتى يلزم التسلسل بل انما ادعينا ان المتقدر بالمقدار الغير القار
لابد من كونه غير قار والعلم به ضروري وتلك الحركة التي مقدارها الزمان تكون
مستديرة لان الحركة المستقيمة تنقطع عند المحيط او المركز لتناهي الابعاد
ولوقوع السكون بين كل حركتين مختلفتين والزمان لا ينقطع لما تقدم وتكون تلك
الحركة المستديرة اسرع الحركات وهو الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم
لان غير الاسرع مقداره اعظم من مقدار الاسرع ومن الظاهر ان ما مقداره اعظم
لا يكون مقداراً لما مقداره اقل بل الامر انما يكون بالعكس ولان الزمان يقدر به
سائر الحركات بسبب الحركة التي هي اسرع الحركات وهي الحركة اليومية لا يعني
قولنا زمان دور القمر شهر بالتقريب ان مقدار هذه الحركة ثمانية وعشرون مثلاً
لمقدار الحركة اليومية فيكون الزمان مقداراً للحركة اليومية ومقداراً لسائر الحركات
بتوسطها كما ان المقدار الموصوف في حسب الذراع يقدر تلك الخشبة اولاً
وبالذات ثم يقدر سائر الاشياء بواسطة كونه مقداراً لتلك الخشبة وايضاً
لما كانت الحركة اليومية متقدمة على سائر الحركات كان تقدرها به قبل تقدر

سائر

سائر الحركات به وكان مقدارها دون مقدار سائر الحركات فان قلت كل حركة
يكون لها مقدار بعينها لا يجتمع المتقدم منه مع المتاخر وهذا المقدار انما يكون زماناً
فيكون لكل حركة زمان مقدارها فلا يكون الزمان مقداراً لبعض الحركات دون
مقدار بعضها الآخر قلت الحركة الواقعة بعد الحركة الاولى لا يكون مقدارها
الغير القار الذاتي في نفسها زماناً بل مقداراً للزمان الذي هو مقدار الحركة
الاولى ومعلولاً له كما يقال الحركة الثانية تتمم الدورة في ثلثة آلاف سنة والسنة
من قبيل الحركة الاولى وايضاً لما علم ان الزمان يجب ان يكون مقداراً لاسرع الحركات
علم انه لا يجوز ان يكون مقداراً لحركة غير تلك الحركة التي هي اسرع الحركات
ومما يؤكد ان الزمان مقدار للحركة الاولى ان الشعور به مع الشعور بها لان
الشعور بالايام والليالي انما حصل بالشعور بالحركة الاولى الموجبة لطلوع الشمس
وغروبها ولهذا ينتفي الشعور به عند عدم الشعور بها كما في حكاية اهل الكهف
لا يقال لو كان الزمان موجوداً لكان اما مجرداً او وضعياً والاول باطل لانه
مادي لا وصول له في عالم المجردات من الواجب والعقول والنفوس المفارقة
والثاني باطل ايضاً لعدم اجتماع اجزائه في الوجود وعدم وقوعها في الجهات
ولانه لو كان وضعياً وهو غير متناه من الطرفين لوجد بعد غير متناه وهو محال لانا
نقول الزمان غير مجرد ولا وضعي بمعنى وقوع اجزائه في الجهات بل هو مادي
موصوف في الملحق بتوسط الحركة واما لم يكن الانسان الحسية الا نفس الانسان الحسية

الى احدهما وبالعكس لعدم الحس الحاكم بوجوده فيهما بل العقل انما يحكم بذلك بعد النظر الطويل
ثم بعد ذلك النظر لا يحكم بانه يصير متحدا معهما في الوضع لعدم كونه محسوسا باحدى
الحواس الخمس الظاهرة بل يتخيل مفارقا للمادة كما يتخيل سائر المجردات مفارقة
لها لكن المجرد انما يتخيل مع تخيل الجهات واما الزمان فتخيله مفارق تخيل
الجهة لانه يتخيل عديم الجهة والحق ان الزمان ان كان عبارة عن الامر الممتد
الغير القار الذات فهو موهوم كنحو وجود الحركة بمعنى القطع اذ كل منهما لا يوجد الا
الآن العقل وان كان عبارة عن شيء مستمر غير مستقر يحصل من استمرار وعدم
استقرار ذلك الامر الممتد الغير القار الذات فوجوده ضروري كما مر ولا يلزم
من وجوده وجود تعدد غير متناه وهو ظاهر فان قيل لو كان الزمان موجودا
لكان مستقبله اما يصير ماضيا بعد صيرورته حاضرا وهو مستلزم تتالي الآنات
قلت ان الحركة بمعنى القطع كما يصير مستقبلها ماضيا من غير صيرورته حاضرا
كذلك الزمان يصير آتيه ماضيا من غير صيرورته حاضرا واعلم ان مدار هذه
الحجج الدالة على ان الزمان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم ومبناها على ان يكون
المساواة والمفاوتة بعض الكمية وذلك انما يكون يثبت لو ثبت ان يكون
المساواة للزمان لذاته اما اذا كان لغيره فلا يوجب الكمية وعلى ان كون الزمان كما
متصلا غير قار الذات يستلزم ان يكون له محل اما لاجل عرضية الزمان
او لاجل حدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان لا ينقطع كما اشرنا الى جميع ذلك

٨٢

في تقرير الحجة وفي جميع ذلك مناقشة وقد سمعت ما يستعين به على
دفع كل واحدة من تلك المناقشات **وجه** الخامس في المكان المكان
عند العامة عبارة عن احد معنيين احدهما ما يستقر عليه الجسم وثانيهما
ما يكون فيه الجسم وان لم يستقر عليه وهذا المعنى هو الاكثر عندهم مجهول
الوجود والماهية معا لكنه معلوم ببعض عوارضه وهو انه امر يتحرك الجسم
اليه وعنه ويسكن فيه واختلفوا في وجوده فمنهم من انكر وجوده ومنهم من
اثبته بان الجسم لا يفارق بالحركة شيئا كان حالا في ذلك الجسم سواء كان ذلك
الحال صورة او عرضا بل يفارق شيئا كان الجسم فيه ويستبدل عنه طرفا آخر
فذلك الشيء الموجود المستبدل هو المراد بالمكان فالمكان موجود وهو المطلوب
واما تقرير كلام المصنف فهو ان المكان امر موجود لان بديهة العقل شاهدة
بان المتحرك بالحركة المستقيمة ينتقل من مكان الى مكان آخر والانتقال من
العدم الى العدم محال وكيف لا يكون موجودا وهو مقصد المتحرك بالحركة الاينية
والمشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك بالحركة الاينية ومشار
اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حال فيه لان الجسم يسكن في المكان
وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزءا للجسم ولا حالا فيه
لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
فيكون المكان خارجا عن المتمكن والمكان عبارة عن السطح الباطن للجسم الحاوي المماس

وهي الحركة المستقيمة

للسطح الظاهر من الجسم المحوى عند ارسطو وعند شيخ ارسطو وهو افلاطون
عبارة عن البعد المجرد الموجود في الخارج الذي ينفذ فيه الجسم بحيث لو لم ينفذ
فيه لكان خلاء وهو الذي يسمى بعدا مفطورا فانا لو فرضنا خروج الماء والهواء
من الاناء علمنا ان بين طرفيه بعدا ثابتا وهو المكان وهذا يخالف ما حكى الشيخ
عن افلاطون في الفصل الثاني من مباحث الهيات الشفاء انه ليس يجوز ان
يكون بعد قائم لا في مادة وعند المتكلمين عبارة عن بعد هذا شانه ولكن غير
موجود في الخارج بل هو مفروض فعلى المذهبين المكان عبارة عن الخلاء لكن الخلاء
على مذهب افلاطون امر موجود وعلى مذهب المتكلمين امر عدمي لا شيء محض
فان قلت القائلون بوجود الخلاء كيف يقول منهم احد بانه لا شيء محض مع قوله
بوجوده قلت معنى قولهم بان الخلاء لا شيء محض هو ان ما بين الجسمين
المذكورين ليس بعدا ولا عرضا من جنس الموجودات بل المتوهم بينهما معدوم
لا هوية له في الاعيان الخارجة اصلا واما دليل ارسطو على ان المكان هو السطح
المذكور هو ان المكان اما السطح كما هو رأينا او الخلاء كما هو مذهب افلاطون
والمتكلمين والثاني اي الخلاء باطل بوجوه يذكرها المصنف الاول الوجه الاول
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء هو ان الخلاء لا يكون امرا عدميا كما هو مذهب
المتكلمين لانه لو كان امرا عدميا لما قبل الزيادة والنقصان ضرورة والتالي باطل لان
الخلاء الذي بين المدينتين على تقدير وجوده يكون اعظم من الذي بين البيتين من مدينة

كانه مفطور عليه البديهة صح

بوجود الخلاء هو وجود الجسمين بحيث لا تلاقيان ولا يوجد بينهما ما يلاقيهما ومعنى قوله صح

واحدة

واحدة والخلاء الذي بين السماء والارض اضعاف الخلاء الذي في داخل البيت
وكذا المتقدم قال الامام انا نعلم بالضرورة ان كل جسم في حيز فكما يمكن ان يكون الجسم
حالا في حيز نفرضه الفارض بحيث لو لم يوجد ذلك الفرض لم يتحقق ذلك المفروض
مع ان الجسم يكون حاصلا في الحيز وليس ايضا امرا وجوديا كما هو مذهب
افلاطون بوجوه الاول انه لو حصل جسم في بعد مجرد يكون مكانا له لزم تداخل البعدين
واتحادهما لانه ح لم يتميز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان الاشارة الى
احدهما الاشارة الى الاخر فارتفع التمايز في الوضع وهو يلزم ارتفاع الاثنينية
لانا لا نحس بين طرفي الاناء المملو الا ببعد واحد وفي ذلك غنى جابر وله يجوز تداخل
البعدين وحلولهما في محل واحد فيفضي الى تجويز تداخل المثلث والاربعة وهلم
جرا في حيز واحد فيفضي الى تجويز تداخل اجزاء العالم في حيز حبة واحدة
وهو محال ولقائل ان يقول لا يلزم من تداخل بعد جسمي في بعد مجرد تداخل ابعاد
جسمية بعضها في بعض وكيف كذلك والفرق ظاهر لان الاول لا يلزم منه تداخل الجسمين
والثاني يستلزمه الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا وجوديا
اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا هو ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه
لانه لو كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل
لان ابعاد الاجسام مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان
تجرد البعد لعوارضه لكان المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض

واللازم حق لان ما بالذات لا يزول بالعارض فبان الملازمة ان تحرك البعد عن
المادة لما كان بالعارض فذات البعد لم يقتض الحركة فيكون مفتقرا الى المحل الثالث
من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس امرا موجودا اي المكان ليس بعدا مجردا موجودا
ان البعد ان كان مما يتحرك فله حيز لان الحركة انتقال من حيز الى حيز فاذا
كان البعد الذي هو المكان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما يتحرك
فللحيز حيز وهلم جرا وكذلك الحيز الى غير النهاية فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة
الى غير نهاية وهو محال وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير نهاية يلزم ان لا يكون
المكان بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها
قابلة للحركة يكون لها مكان لانها لما تحركت باسرها فقد انتقلت من مكان الى
مكان والمكان الذي انتقل منه الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان
خارج عن الابعاد باسرها والخارج عن الابعاد باسرها لا يكون بعدا وان لم
يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازم ذات
البعد لم يتحرك الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته او لما يلازمه وان
كان المانع من حركة البعد مما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث
هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور وهو ان يكون ابعاد متداخلة الى غير
نهاية او يكون المكان امرا غير بعد وانما قلنا انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كانت
الابعاد قابلة للحركة والحركة تستدعي مكانا ينتقل عنه فالمكان الذي هو البعد له

مكان آخر وهلم جرا ولقائل ان يقول لا نسلم ان مجموع الابعاد باسرها قابلة للحركة
حتى يكون لها مكان فانه من الجائز ان يكون كل واحد منها قابلا للحركة ولا يكون
المجموع من حيث هو المجموع قابلا لها وكذلك لا نسلم ان ذلك خارج عن كل
الابعاد وانما يلزم لو كانت السلسلة مشتملة على جميع الابعاد وهو ممنوع
الثاني اي الوجه الثاني من الوجوه الدالة على نفي الخلاء وهذا الثاني مقابل
للاول الذي بعده وله والثاني باطل لوجوه لا للاول الذي بعده وله ولا وجوديا
لوجوه فان مقابل هذا الاول الثاني والثالث المذكور في ذيل هذا الثاني وتقريره
انه لو حصل خلاء في الخارج سواء كان بعدا موجودا او مفروضا يلزم ان يكون
زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عديم المعاوق واللازم
باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة مسبوق بذكر مقدمة وهي انه كلما
كانت المسافة التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة فيها اسرع وكلما كان
اغلظ كانت الحركة فيها ابطأ والرقة والغلظ مختلفان في الرياح والنصاب
وكلما زاد الغلظ زادت المقاومة وكلما زادت المقاومة زاد البطوء فيختلف
المتحرك يختلف سرعة وبطوءا بحسب اختلاف المقاومة لما عرفت ذلك
فيكون حينئذ نقول لو كان خلاء واذا تحرك الجسم فيه بقوته فلا يخ اما ان يقطعه
بالحركة في زمان (في زمان) اولا والثاني مح لانه يقطع البعض من المسافة قبل قطعه الكل
فبعض الاول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء وفي فرسخ

ملاء وزمان وقوع الحركة في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات
وفي ملاء آخر قوامه عشر قوام الاول ساعة وزمان حركة ذي المعاوق الثاني
كزمان حركة عديم المعاوق الثالث من الوجوه الدالة على نفي الخلاء انه لو كان
خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم في بعض جوانبه
اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم على السواء
فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر فلا يسكن الجسم
في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه ليس حصوله فيه اولى من حصوله في غيره ولا ميله
اليه اولى من ميله الى غيره واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على نفي الخلاء
بانا نختار ان الخلاء عدمي قوله لو كان عدميا لما قبل الزيادة والنقصان قلنا
الزيادة باعتبار الفرض على معنى انه لو كان بين المدينتين مقدار موجود لكان والنقصان فيه
ذلك المقدار اعظم من المقدار الذي بين البيتين والامور العدمية تقبل الزيادة
والنقصان باعتبار الفرض فانه يمكننا ان نتوهم العالم على وجه يكون نصف قطره
ازيد من نصف قطر هذا العالم مع انه لا يلزم منه اثبات ابعاد موجودة في خارج
العالم واجيب عن الوجه الاول من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود
بانا لا نسلم انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم تداخل البعدين معا وعدم الامتياز من جهة
فالبعدين معا لا يستلزم التداخل والاتحاد حتى يلزم تجويز تداخل البعدين الحاصل
العالم بحيز خرطة واجيب عن الثاني من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود

فان ذات البعد من حيث هو بعد لا يقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه وح لا
يلزم من ان يكون تجرد البعد لعوارضه ان يكون مفتقرا بحسب الذات الى
المحل ومستغنيا عنه لعارض حتى يلزم منه زوال ما بالذات لما بالعرض
واجيب عن الثالث من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بان
البعد مجردا عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد مجردا للحركة لا
يوجب امتناع حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد
الاجسام مادية والابعاد المادية لا تمتنع قبول الحركة واجيب عن الثاني من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء بان الحركة لذاتها تقتضي زمانا لانه لو لم يقتض الحركة زمانا لكانت
الحركة في الخلاء لا في زمان والحصر لا يجوز فلانه ينافي ما ادعاه من مساواة الزمانين
وكيف يمكن الحركة لا في زمان والحركة من حيث هي لا تستقر الا على مسافة منقسمة
ومتجزية بانقسام المسافة بعضها قبل وبعضها بعد وذلك لا يتقرر الا مع الزمان
فحصول الحركة في مسافة فرسخ يستدعي قدرا من الزمان لما هي هي وقدرا من
الزمان بسبب ما في المسافة من العايق وهو الذي يتغير بسبب رقة قوام الجسم
العايق وبطوله بسبب غلظته واذا كان كذلك فالزمان الذي يستحقه الحركة
لذاتها هو ساعة بحسب الفرض المذكور فيكون زمان الملاء الذي هو ساعة وعشر
تسع ساعات اما الساعة فبسبب اصل الحركة واما عشر تسع ساعات
فبسبب ما في المسافة من العايق فان قوامه عشر قوام الملاء الاول وزمان حركة

الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها بسبب اصل الحركة وتسع ساعات
بسبب ما في المسافة من العايق ودوام الرقيق عشر قولهم الغليظ فكثر
الزمان الذي بسبب العايق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العايق
الغليظ والحاصل ان الخلف الذي اثبتم انما يتم لو جعل الزمان كله
في مقابلة العايق اما اذا جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في
مقابلة العايق كانت الحركة الخلائية واقعة في الزمان الذي بعضه
الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان مع
مقدار آخر من الزمان يستحقه بسبب ما في المسافة من العائق سواء كان في ملاء غليظ او رقيق
واندفع واجيب عن هذا الوجه بان الحركة لا تقتضي الزمان الا مع وصف
السرعة والبطوء فان الحركة لا تقتضي الزمان الا اذا وجدت في الخارج
ولا توجد في الخارج الا اذا كانت سريعة او بطيئة فان الحركة لو وجدت
لا مع سرعة وبطوء في زمان لكان في نصف ذلك الزمان اسرع وفي ضعفه
ابطأ فكانت مع السرعة والبطوء هف واختلاف السرعة والبطوء في الحركات
النفسانية يكون بحسب التخيل والارادة فان النفس ان تخيلت
حركة سريعة تنبعث منها ميل يحدث بسببه تلك الحركة السريعة
وان تخيلت حركة بطيئة تنبعث منها ميلها واما اذا كانت طبيعية او
قسرية فاختلاف الحركات سرعة وبطوءا اما من الطبيعة فلا

لو لا تفاوت فيها ولا شعور لها ولا من القاسر لانه يعرض على اتم الاحوال بل نعرض
حركة لعوق والصدق واما لكون اختلاف السرعة والبطوء في الحركات الطبيعية
والقسرية من المعاوق لان الطبيعة والقاسر لا يقتضيان بالذات
الا الحصول في المكان الطبيعي او القسري فلولا معاوقة عنها فاي زمان
نعرض للحركة يمكن ان يكون الحركة واقعة في اقل منه حتى ان الحركة لو امكنت بدون
الزمان لكانت واقعة لا في زمان فكما ان قطع فرسخ مثلا لا يوجب قدرا
معينا من الزمان كذلك فاعل القطع لا يوجب قدرا معينا من الزمان ايضا
والمعاوق على قسمين اما داخلي وهو ميل الجسم لاختلاف جهة الحركة وهو في
الحركة القسرية واما خارجي وهو قوام الملاء الذي يختلف رقة وغلظا وهو في
الحركة الطبيعية فلنفرض اجساما متحدة في الطبيعة والمقدار يتحرك حركات
طبيعية في مسافات متفقة في المقدار مختلفة خلاء وملاء وغليظا ورقيقا
او جسما واحدا يتحرك في تلك المسافات حركة طبيعية ثم نتمم الدليل
الى عدم هذا في اثبات المعاوق الخارجي واما اثبات المعاوق الداخلي
فان نفرض جسما عديم الميل يتحرك في مسافة بالقسر وجسما آخر فيه ميل
تلك الحركة القسرية بعينها في تلك المسافة فلا بد ان يكون زمان حركته اطول
ثم اذا فرضنا جسما ثالثا فيه ميل اقل فهو يقطع في الزمان الاطول مسافة اطول
من المسافة الاولى فلنفرض ان المسافة على نسبة الزمان اي يكون نسبة مسافة

ذي الميل الضعيف في المسافة الاولى كنسبة زمان ذي الميل القوي الى زمان
عديم الميل فاذا قطع الجسم الثالث المسافة الاطول في الزمان الاطول فلا
محالة يقطع المسافة الاقصر في الزمان الاقصر مثلا لو تحرك عديم الميل
في ساعة ذراعا وقوي الميل ذراعا في ساعتين فلو فرضنا ضعيف الميل
يقطع مسافة اخرى يكون نسبتها الى المسافة الاولى نسبة زمان قوي
الميل الى زمان عديم الميل يكون حركته في ساعتين في ذراعين فيكون حركته
في ساعة ذراعا فالحركة مع العايق كالحركة لا معه واما اقول لقائل ان
الحركة لا توجد بدون السرعة والبطؤ والسرعة والبطؤ لا يتحققان في
الحركة الطبيعية الا بسبب المعاوق الخارجي وهو قوام الملا فبحيث فرض
جسم يتحرك في الخلا يعلم امتناع الخلا اذ لو كان الخلا موجودا فاذا
تحرك الجسم فيه حركة طبيعية يكون في زمان فيتصف ذلك الزمان بكونه
اسرع فانما تحرك تلك الحركة البطيئة دون السريعة لاقتضاء المعاوق
الخارجي وهو الملا ذلك القدر المعين من الزمان فاذا فرض خلا يكون ملا
ولا طائل تحت تلك التطاويل واعلم ان قوله والا لكان الحركة في الخلا لا في زمان
مع قوله وكل بعد فيه حركة الى اخره ليس دليلا واحدا لانه كان دليلا واحدا لوصح
لبقي الحجة والا لكانت الحركة في الخلا لا في زمان ضايعا لا فائدة فيه وان قوله
منقسمة ومتجزية يجب ان يكونا منصوبين على الحال والضمير في انهما عائد

الى المسافة ولو كانا مجرورين كان الضمير عائدا الى الحركة وكان المعنى ان
المسافة منقسمة بانقسام الحركة وهو خلاف ما يريده المصنف لانه ليس
في بيان انقسام المسافة وايضا لا يستقيم ح قوله الى اجزاء بعضها قبل
وبعضها بعد وقوله الى اجزاء متعلق بقوله منقسمة واجيب عن الثالث
من الوجوه الدالة على نفي الخلا بان الخلاء بعد متشابه وحينئذ فبعد العالم فلا يتصور
العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من الحجة بل مجموع العالم حاصل
في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملاءمة
والمنافرة واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل في الاخلاء
في الخلاء بسبب القرب من تلك الاجسام والبعد عنها ويحصل الملاءمة
بينهما والمنافرة بسببهما فان الارض بسبب طبيعتها المقتضية للثقل
المطلق تنافر المحيط وتلايم المركز فتقتضي القرب من المركز والبعد عن المحيط
والنار بسبب طبيعتها المقتضية للخفة المطلقة تلايم المحيط وتنافر المركز
فتقتضي القرب من المحيط والبعد من المركز وعورض دليل القائلين بان المكان
هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن
للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسلت الاجسام الى غير النهاية
واللازم باطل لتناهي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح
الباطن للحاوي فالجسم الحاوي له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي له المماس

ولا بد للسطح الذي هو حيز من جسم يقوم به ذلك السطح

للسطح الظاهر له وهلم جرا ويلزم التسلسل وللقايل ان يقول ان كان المراد

ما يحيز المكان الذي هو السطح المذكور فلا نم ان كل جسم له حيز فان القايل بان

المكان هو السطح يقول ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وان

كان المراد ما يحيز هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لولم يشغله

لكان خلاء فعدم لزوم التسلسل ظ وايضا لو كان المكان عبارة عن السطح

الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان الحجر الساكن عند جريان الماء عليه

ساكنا واللازم باطل بالضرورة بيان الملازمة ان الحركة هي مفارقة سطح الى

سطح فلو يكون متحركا فلا يكون ساكنا لا يقال سكون الحجر بقاء نسبته مع الساكنات

والحجر عند جريان الماء عليه نسبته مع الساكنات باقية لانا نقول بقاء نسبة

الحجر الى الساكنات معلل بسكونه لانه انما يبقى نسبته الى الساكنات لانه ساكن

فلا يصح تفسير السكون ببقاء نسبته مع السواكن وللقايل ان يقول الحركة هي

انتقال المتحرك من سطح الى سطح لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح آخر به

فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه ايضا

لو كان المكان عبارة عن السطح يلزم ازدياد المكان وتنقيصه والمتمكن بحاله كما لو اذا

تكعبت شمعة فان السطح المحيط بالشمعة عند تكعبها اكبر من السطح المحيط بها عند

كونها كرة والمتمكن باق مع ان المكان زاد عند تكعبها وبالعكس اي كما لو اجعلت

شمعة كرة فان السطح المحيط بالشمعة عند كريتها اصغر من السطح المحيط بها عند

تكعبها وللقايل ان يقول لا نم ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية

بحالها فانها تكعبت على هيئة وشكل لم تكن عند كريتها كذلك والدليل على امكان

الخلاء انه لو انطبق صفحة ملساء من شيء صلب لا مسام فيه كالحديد

والزجاج على صفحة ملساء مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط

اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج

الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج فح اما انه حين ما يكون في

الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون فيكون الوسط حين

ما يكون الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المطلوب وهذا الدليل انما يمشي

على مذهب الفلاسفة واما على مذهب المتكلمين فيمكن ان يخلق الفاعل المختار في

الوسط جسما عقيب الارتفاع وللقايل ان يقول ايضا الرفع لا يحصل الا بالحركة

والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم الى الوسط وايضا لولم

يكن خلاء للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك لو انتقل الى مكان

كان مملوا او كان فارغا والثاني هو المطلوب والاول لا يخ اما ان ينتقل الى مكانه

الجسم الذي انتقل الى مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكانه

موقوفة على حركة المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف

حركة كل منهما على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في

ذلك الجسم كالكلام في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها فيلزم

من حركة الفلك حركة جميع العالم وذلك بطلان معلوم البطلان وهذا الدليل ايضا
لا يستقيم على مذهب المتكلم لامكان ان يعدم الله الاجسام عن الاحياز المنتقل
اليها ويوجد اجساما في المنتقل عنها لا يقال يتخلل ما وراءه ويشكل ذلك دائما
لان المقدار زايد على الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل
عقيبه فيه مقدار اخر زايد او ناقص لانا نقول زوال مقدار وحصول اخر فرع
على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع ولقايل ان يقول قد اتم البرهان
عليه الفصل الثالث في الكيف الاستقراء دل على انحصار هذه المقولة قوله ص
اى مقولة الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية
والكيفيات المختصة بالكميات والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها
بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان يكون محسوسة باحدى الحواس
الخمس اللمس والسمع والبصر والذوق والشم وهي الانفعاليات والانفعالات
او لا يكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وهي اما ان يكون مختصة بذوات الانفس
وهي الكيفيات النفسانية او لا يكون مختصة بذوات الانفس وهي اما ان يكون
مختصة بالكميات كالتربيع والتثليث او لا يكون مختصة بالكميات وهي الاستعدادات
اما القسم الاول اى الكيفيات المحسوسة ففيه مباحث الاول في اقسامها الثاني
في تحقيق الملموسات الثالث في تحقيق المبصرات الرابع في تحقيق المسموعات الخامس
في تحقيق الطعوم السادس في تحقيق المشمومات المبحث الاول في اقسام الكيفيات

المحسوسة الكيفيات المحسوسة ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة
العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل وصفرة
الوجل سميت انفعالات واما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما
انها يحدث منها انفعال في الحواس عند الاحساس بها اولا واما اعتبر الاولية
ليخرج الاشكال فانها يحسها بسبب اللون والثاني انها تابعة للمزاج اما
بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة الدم فان كل واحد منهما تابعة
للمزاج الذي لا يحصل الا عند انفعال المولد واما بحسب النوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل
الانفعال لكن من شان نوع الحرارة ونوع البرودة ان يحدث ايضا بالانفعال
الذي هو المزاج فان قلت لا نسلم ان يكون كل واحد من الحرارة والبرودة
قايمة بالبسايط لا بالمركبات فلا يكون تابعة للمزاج قلت لانا قد نجد للمعاجين
حرارة وبرودة فوق التي كانت حاصلة لمفرداتها واما حدوث الشكل فغير
تابع للمزاج لا بالنوع ولا بالشخص واما سميت الثانية بالانفعالات ولم تسم
بالانفعاليات فان جاز تسميتها بالانفعاليات لانها لسرعة زوالها وقصر
مدتها يمتنع ان يسمى باسم حسي كما يقال للقليل انه ليس بشيء وسميت باسم الامر
الذي هو في التجدد والتغير وهو الانفعال واعلم ان كلام المصنف يدل
على ان هذين التعليلين يشملان الانفعاليات والانفعالات وكلام غيره

ولهذا يجري التشكل في المزاج مطلقا كالاشكال البسايط كلها من العنصريات والفلكيات فان المزاج انما يحصل بعد تركب العناصر وكل واحد منها كيفيته الاخر ظاهر ص

يدل على اختصاصهما بالانفعاليات والسبب في الاختصاص ما ذكرنا
من قصر مدة الانفعالات وسرعة زوالها والكيفيات المحسوسة
تنقسم بانقسام الحواس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع
كيفيات اول لتكيف البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر
الكيفيات الملموسة ولانها تكون ملموسة اولا وبالذات بخلاف الثواني
فانها ملموسة بتوسطها واما يحس اولا من تلك الاربع ثم في الدرجة الثانية
يحس بالثقل والخفة ومن الكيفيات الملموسة الخفة والصلابة واللين والثقل صح
والملاسة والخشونة واما وتم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها
تعم بالنسبة الى كل حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا يخلو جسم
من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان والاضواء والى
المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم
والى المشمومات وهي الروايح قوله الثاني في تحقيق الملموسات الكيفيات المحسوسة
بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم لانها اظهر من المحسوسات
لكن ربما يفتقر الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها بسبب الاشتباه بالغير
فما ذكروه من خواصها لم يقصدوا بها تعريفها بل قصدوا بها بيان احكامها
والحرارة والبرودة اظهر المحسوسات وابينها وهما كيفيتان فعليتان

يفعل الصورة بواسطتهما في المادة والصورة الجسمية [illegible] الخفة والتخلخل
والجمع والتفريق بواسطة الحرارة والثقل والتكاثف بواسطة البرودة
والحرارة تختص بتفريق المختلفات اي في المركبات وجمع المتماثلات فيها من حيث
انها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة
والكثافة لما اثرت الحرارة فيه تصعد الالطف فالالطف فان الالطف اقبل للتصعد
من الحرارة كالهواء وهو اقبل من الارض والاقبل يبادر الى التصعد قبل الابطاء
فتتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حدث المركب من التيامها فينضم عند
تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الالف فان الالتيام بين الاجزاء
شديدا فالحرارة تفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق لو كان اللطيف والكثيف
قريبين من الاعتدال لما بين اللطيف والكثيف من التلازم والتجاذب كما في
الذهب فان الالتيام لما كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق فان مال
اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى الانحدار فيحدث سيلان ودوران
وتفيد الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف
غالبا في الغاية لم تفد الحرارة تليينا كما في الحجر وتفيد الحرارة تصعيدا بالكلية
ان قويت واللطيف اكثر من الكثيف كالنفط واما قيدنا تفريق الحرارة المختلفات
وجمعها المتماثلات بكونها في المركبات لان الحرارة قد يجمع المختلفات وتفرق
المتشابهات في البسائط فان النار لما اثرت في الماء تصاعد منها بخارات

ولیس هي الا اجزاء مائية مع اجزاء هوائية فان بعض الماء ينعقد ويصير هواء
اي البخارات
ولقد اتصاعدا استصحب بعض الاجزاء المائيه المخلوطة بها فالحرارة قد
تفرق المتشاكلات اتصافي بعض المركبات فانها تجمد الحطب وتفرقه
لانا نقول الاجزاء الارضية فيها متماسكة بالرطوبات المائية التي فيها فاذا فرق
ان ضر
بين الرطب واليابس عرض منه تناثر الاجزاء اليابسة فوائد ولا شبهة ان الحرارة
الغريزية اعلم ان الحرارة الغريزية هي الحرارة السارية المعدية وتنفض الفضول
وفي الكبد جزء منها ينطبخ به لطايف الكيلوس ويحصل الاخلاط وكذا في العروق
وفي القلب معظمها حتى انه يتخر الدم ويتخير اهو الروح وتبعث لمزاج يستعد لقبول
القوى وكذا في ساير الاعضاء واختلفوا فيها فذهب جالينوس ومن تبعه
الى انها الاسطقسية النارية التي في البدن وكانت لما خالطت ساير
الاسطقسات افادتها طبخا وقواما والتياما ولم تبلغ في الكثرة الى الحد الاحراق
ولان القلة الى القصور عن الانضاج وقال ارسطو وجمهور المتاخرين انها حرارة
اي الحرارة الغريزية
سماوية افيضت الى البدن مع فيضان النفس ولانبعاثها من السماويات
وهي الاجرام الفلكية واشعة الكواكب المدبرة لمادة الزرع عند سقوطها في
الرحم بافعالها الحرارة المزاجية للمادة الزرعية لقبولها ما يناسب جوهر السماء
حتى تستتبع قوة نجيبة وهذا هو الحق لان الحرارة الغريزية كلما ازدادت شدة
ازدادت الافعال الطبيعية جودة كما في بعض الاشنان وفي بعض الاوقات وليس هذا

في ساير البدن التي بها النضج والطبخ وساير الافعال وفي المعدة جزء منها به الهضم م

شان الحرارة النارية فانها تضر بالافعال عند الاشتداد ولان الاجزاء النارية
لقد انصغرت وامتزجت بغيرها من العناصر تفاعلت وانعدمت حرارتها
وبرودتها بالمزج حتى حدثت كيفية متشابهة فكيف تكون هي الحرارة المحسوسة
في ساير البدن ولان هذه الحرارة تؤثر في الاغذية الغليظة حتى تميز بين
اجزائها الكثيفة واللطيفة ولا شك ان الحرارة لا تكون كذلك الا اذا كانت
شديدة فلو كانت هذه الحرارة نارية لشوت لحوم البدن بل احرقت الاعضاء
واذابت الشحم ولا سيما ولهذه الحرارة في اذا تيها كافية فهي بالضرورة نوع
آخر مخالف لحقيقة الاسطقسية ومن ثم عرفت بانها جوهر حار لطيف
اليها
غير لذاع حافظ لكمالات البدن ولاجل انها آلة للطبيعة في افعالها نسب
كدخدائية البدن ويقال حرارة غريزية ولا يقال برودة غريزية وكذلك
لان مركبها الرطوبة دون اليبوسة يقال رطوبة غريزية ولا يقال يبوسة
غريزية فان قلت كيف عرفت الحرارة الغريزية بانها جوهر وهي عرض
قلت هذا التعريف في الحقيقة للحار الغريزي دون الحرارة الغريزية
فانها كيفية فايضة عن الحار الغريزي الفايض على البدن لكن قد يطلق الحرارة
الغريزية عليه مجازا وكذلك الحرارة الفايضة عن الكوكب كحرارة الشمس مغايرة
للحرارة النارية في الحقيقة اذ النباتات تنمو من حرارة الشمس دون حرارة
النار والاعشى يتاذى عن حرارة الشمس دون النار وتوهم المنكر يعني المنكر سوزتها

اي لغاية صغرها تتدارك

عندنا قل العناصر بعضها مع بعض قوله وصارت نيرانا لخفائها العناصر
بالنسبة الى الافلاك هو وأما البرودة فذهب بعض القدماء الى ان البرودة
عدم الحرارة عما من شانه ان يكون حارا فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة
والامام ابطل هذا المذهب بانه لو كانت كذلك لكان الذي ندركه من الجسم البارد
اما عدم الحرارة واما نفس الجسمية والاول باطل لان العدم لا يحس والثاني
ايضا باطل والا لكان ادراكنا الجسم حين صيرورته حارا ادراكا للبرودة
لان نفس الجسمية لم تتغير فتعين ان تكون البرودة كيفية زائدة على نفس الجسمية
ووجودية فيكون التقابل بينها وبين الحرارة تقابل التضاد واما الرطوبة فاختلفوا
فيها واختار الامام انها عبارة عن البلة المقتضية لسهولة التصاق الجسم بغيره وسهولة
انفصاله عنه فعلى هذا لا يكون الهواء رطبا لانه لا يلتصق بغيره واعترض عليه الشيخ اي على الامام
بان الرطوبة لو كانت عبارة عن ذلك لزم ان يكون العسل والدهن ارطب من الماء
لانهما اشد التصاقا منه واجاب عنه الامام بان الرطوبة ليست عبارة عن
بعض سهولة الالتصاق فقط بل عنه وعما يقتضي سهولة الانفصال ولا شك ان
انفصال الماء عما يلتصق به اسهل من انفصال العسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان
العسل والدهن اشد التصاقا من الماء بل انها متساوية في سهولة الالتصاق
ولا نسلم ان سهولة الانفصال محققة فيهما بل ثلثتها عين الالتصاق وان كان
الدهن والعسل اعسر انفصالا من الماء فان اعتبر سهولة الانفصال في تعريف

الرطوبة

الرطوبة يلزم ان لا يكون شيء من هذه الثلثة رطبا ولا يجوز ايضا ان يكون الرطوبة
كيفية سهولة الالتصاق لان التراب المسحوق غاية السحق يسهل التصاقه بكل
شيء وليس برطب وذهب الحكماء الى ان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة
قبول الشكل وسهولة تركه واعترض عليه بانه يلزم منه كون النار ارطب
العناصر لانها اقبل للاشكال الغريبة لانها الطف وذلك مما لم يقل به احد
والجواب انهم ان ارادوا بسهولة قبول الاشكال في تعريف الرطوبة سهولة اتخاذ
الاشكال المختلفة في الاواني فلسنا لا نسلم ان لا يتشكل الاشكال بسهولة ولا
يسهل علينا ان نتخذ منه شكلا مسدسا او مسبعا او غيرهما كما ناخذ من
الماء والهواء في الاواني المسدسة والمسبعة وغيرهما فانها لا تتشكل الا على
هيئة صنوبرية ولذلك لا يملاء سواء الاواني ولا يتشكل بشكله وان ارادوا بسهولة
قبول الاشكال التي تتبع الانفصال والخرق كما تفعل بالتقضيب في الماء
اي تشكل شئت بسهولة ولا شك ان النار كذلك فانها تحرق وتنفصل بسهولة
ومنع ذلك مكابرة وعناد والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات
توجد في اجسام متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعضها تلك
الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في التراب والرمل لكان سيالا ويلزم من هذا
ان لا يكون الماء سيالا عند الحكماء لانه ليس مركبا من اجسام متفاصلة في الحقيقة
بل هو متصل واحد كما عند الحس عندهم واليبوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين

فعلى الاول هي الجفاف وعلى الثاني هي الكيفية التي بها يصير صعب التشكل بالاشكال
الغريبة وعسر الترك لها وفيه نظر لصدقه على الصلابة واليبوسة (اي اليبوسة) مقابل
للرطوبة والجفاف مقابل للبلة وهما كيفيتان انفعاليتان لانهما يجعلان المادة
مستعدة لان تنفعل عن الغير من قبول التشكل والتفرق والاتصال وسهولته
تضادهما واما الخفة والثقل الحقيقية فهي تحس من محلها بواسطتها مدافعة
صاعدة والثقل فهي تحس من محلها بواسطته مدافعة هابطة والخفة والثقل
يسميها المتكلمون اعتمادا وهما كما يثبتا طبعيا والميل الطبعي لا يوجد في الجرم
الجسم المتمكن في حيزه الطبعي لانه لو وجد الميل فاما ان يوجب المدافعة عن الحيز
الطبعي الى حيز اخر فيلزم ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع
وهو باطل او يوجب المدافعة الى الحيز الطبعي فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال
والى ما ذكرنا اشار بقوله لامتناع المدافعة عنه واليه ثم الميل على ثلثة اقسام
نفساني وطبعي وقسري لان انبعاثه اما ان يكون من نفس الجسم او من تأثير عن
غيره والثاني هو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق والاول اما ان يكون اراديا
وهو النفساني كاعتماد الانسان على غيره اولا وهو الطبعي كالحجر المنحدر من فوق
وقد يجتمع ميلان الى جهة واحدة طبعي وقسري كما في الحجر المرمي الى اسفل فان
فيه ميلا طبعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كانت حركته اسرع مما اذا
تحرك بطبعه فقط الى اسفل او طبعي ونفساني كما في الانسان المنحدر من الجبل فانه

٩٤

ميل بدنه بواسطة غلبة الثقيل عليه الى اسفل فذلك ميل طبعي ثم ان
الميل النفساني له ايضا يعين على هذه الحركة ضرورة وقد يجتمع الميلان
الى جهتين ان فسرنا الميل بما يوجب المدافعة لا بنفس المدافعة لا (متناع)
اجتماع المدافعة الى الشيء الواحد مع المدافعة عنه والعلم به ضروري
ولاجل جواز اجتماع الميلين الى جهتين على تقدير تفسيره بالموجب للمدافعة
تختلف في السرعة والبطوء حال الحجرين المرميين الى فوق بقوة واحدة
لو اختلفا الحجران في الصغر لان الميل الطبعي في الحجر الكبير اعظم مما في
الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة
من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول
الميل هو العلة القريبة للمدافعة فلا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع
الميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن الشيء والى الشيء دفعة واحدة
وهو محال وانما تكون حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوق اكثر فان الثقل
الطبيعة هي المعاوقة للحركة القسرية وفي الجسم الكبير مثل ما في الصغير
من المعاوق وزيادة والقاسر لما قسر جسما ما لم يصر طبيعته
مقهورة بالقياس الى القاسر لم يتحرك بالقسر ولما صارت مقهورة
حدث فيه ميل قسري وانعدم الميل الطبعي وتحرك الجسم الى الجهة القسرية
ثم يأخذ الميل القسري في التناقص والضعف بحسب معاوقة الطبع

وما فيه الحركة وهو الملاء واما في الخلاء فيكثر المقدار الى ان يعادل الطبيعة
الميل القسري وح يعدم الميل القسري فهناك يسكن الجسم زمانا لوجوب
تخلل السكون بين الحركتين الصاعدة والهابطة على ما ستتبينه ثم تحدث
الميل الطبيعي ضعيفا ويزداد قوته الى ان ينتهي الى موضعه الطبيعي
توضيح والصلابة الصلابة عبارة عن ممانعة الغامز واللين عبارة عن
عدمها فيكون بينهما تقابل العدم والملكة وقد تفسر الصلابة بكيفية تقتضي
ممانعة الغامز واللين بكيفية تقتضي عدم الممانعة فيكون بينهما تقابل
التضاد والملاسة عبارة عن استواء وضع الاجزاء التي في ظاهر الجسم
والمراد باستواء وضع الاجزاء ان كلها باسرها على سمت واحد بحيث لا
لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والخشونة عبارة عن اختلاف وضع
تلك الاجزاء فعلى هذا يكونان من مقولة الوضع لا يقال ان هذين التعريفين
(اي الملاسة والخشونة)
انما يستقيمان على رأي المتكلمين لا على رأي الحكماء لان الحكماء وان لم يقولوا
(من) (اجزاء لا بالفعل)
بوجود الاجزاء بالفعل لكن قالوا بوجودها بالقوة فاذا كان الجسم بحالة
لو فرض اجزاؤه مستوية كان املس والا كان خشنا ولئن سلمنا
فنترك الملاسة بكيفية تابعة لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة
~~لاستواء الاجزاء والخشونة بكيفية تابعة~~ لاختلافها كانتا من مقولة الكيف
توضيح ٧ الثالث في محسوس البصر اعلم ان المبصرات بالذات وهي التي تحس بالبصر اولا

بذوي توسط الاخفاء من شيء آخر ينقسم قسمين الالوان والاضواء اما
الالوان فهي اظهر المحسوسات ماهية وهلية اي قطعا وهو بانواعه متصور
(اي اللون)
تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد ولا رسم والذي يقال من ان السواد هيئة قابضة
للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ركيك لان العاقل ببداهة عقله يدرك
التفرقة بين السواد والبياض ولا يدرك كون السواد قابضا وكون البياض
مفرقا للبصر الا بنظر دقيق بعد معرفة السواد والبياض واستقراء احوالهما
(ثابتة)
فيكون تعريف السواد والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة
(اي الهيئة القابضة للبصر وبالهيئة المفرقة له)
لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة
المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد
يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد
والبياض كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج واما ان ما جعل سببا
لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما في الخارج مع انه معترض ببياض البيض المسلوق
فانه يحس به ولا يتعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق صار كثيفا ولا يحس قبل
السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق ممنوع لكونه اثقل
والثقل دليل عدم مخالطة الهواء وكذلك العذراء وهو دواء يشبه باللبن
يحصل من خل طبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل كماء
الصافي فان لون العذراء يحدث بعد الابيضاض وجفافه بعد الاستصحاب

[illegible]

دليل على قلة الهوائية وعلى ان الارضية بعد الابيضاض اكثر مما قبله قوله
والمشهور لان كلا القولين محتمل لانه قد علم بالتجربة ان اجساما لها سخف
جدا وخلطت ظهرت بحسب مقادير المختلطات الوان مختلفة فمن المحتمل
ان يكون سائر الالوان كذلك لكن البصر يعجز عن التمييز بينها الوانا مفردة
قوله لان العدم لا يعوق اي لان الظلمة عدم الضوء لا تعوق قوله لما كانت
صرفة كالبياض الذي لم يختلط به شيء من اجزاء السواد قوله لما اختلط
بها اجزاء صغار اي من لون يضاد تلك الالوان اختلاطا لا يتميز لذلك الاختلاط
لبعض تلك الاجزاء عن البعض عند الحس كالبياض الذي اختلط به اجزاء
السواد اختلاطا كذا قوله واما الاضواء الضوء غني عن التعريف واختلفوا
في انه جسم او لا فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة
وقيل ان الاضواء اجسام شفافة تنفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك
جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة لاستحالة الانتقال على الاعراض واما
الصغرى فلان الاضواء منحدرة عن المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته
الى الغير وكل منحدر ومنعكس متحرك واجيب عن الدليل بمنع الصغرى بان نقول
لا نم ان الاضواء متحركة ونمنع دليل الصغرى بان نقول لا نم ان الاضواء تنحدر
فلو كانت منحدرة لرأيناها كذلك في وسط المسافة بل الاضواء تحدث
في قابلها المقابل دفعة لكن لما كان حدوثه من شيء عال او شيء في مكان مقابل

96

[illegible]

سبق الى الوهم انه منحدر ولا نم ان الانعكاس حركة بل هو حدوث الضوء
دفعة في الجسم المنعكس اليه الضوء بتوسط القابل المقابل للمضيء لذاته
وعورض ايضا هذا الدليل بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى
طباعها لكانت متحركة الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطبع الى جهتين
واكثر فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك الجهة وليس كذلك لان الا ستضاءة
حاصلة من جهتين واكثر وايضا لو كانت الاضواء اجساما فان كانت
محسوسة مبصرة سترت ما تحتها وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا لما
تحته والواقع بخلافه وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل
فان الحس يدركه ويكذب به وفيه نظر فانه لا يلزم من كون الضوء محسوسا كونه
ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام المحسوسة لا تكون ساترة كالجسم مثل لما م
الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد
حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء فيه واللازم باطل ثم ان الاضواء القابل
منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي كما في وسط النهار وشعاعا عاليا
ان ضعف كما في اول النهار وآخره ومن الاضواء ما هو ثان وهو الحاصل في
الجسم من مقابلة المضيء لغيره كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار
وعقيب غروب الشمس فانه صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل بالهواء المضيء صح

الثالث

على وجه الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا والظل نوع من الضوء
وهو الحاصل من مقابلة الهواء المتكيف بالضوء الحاصل دون الاسفار
فالنور اعم من الظل لان النور يوجد بدون الظل في الضوء الحاصل على وجه
الارض من مقابلة القمر واعلم ان ظاهر كلام المصنف يدل على ان ضوء
القمر لا يسمى نورا لانه عبارة عن الضوء الثاني بانه الحاصل في الجسم من مقابلة
المضيء بالغير وضوء القمر لا يحصل له من مقابلة المضيء بالغير لانه يحصل
له من مقابلة الشمس وهو مضيء لذاته وكلام الامام في الملخص يدل على
ان ضوء الشيء اذا كان من غيره يسمى نورا وما ورد في الكلام العظيم الالهي
سواء كان مضيئا لذاته او بالغير
حيث قال الله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء والقمر نورا يصدق كلام
الامام اللهم الا ان يكون مراده تعالى من قوله تعالى والقمر نورا والقمر ذا نور
باعتبار النور الذي يحصل على وجه الارض باعتبار مقابلة القمر على ما يفهم
من كلام بعض الشارحين حمل قوله تعالى والقمر نورا على هذا المعنى مكور على
دفع كلام المصنف قوله واما لا يحس به مضيئا كما يحس بالجدار حال تكيفه
بالضوء مضيئا وليس كذلك ويعرف الجواب ان الهواء له لون ضعيف
فلاجله يتكيف بضوء ضعيف بخلاف الجدار وامثاله واما اللمعان فهو
الضوء الذي يترقرق على الاجسام اي يتلألأ عليها كانه شيء يفيض عنها
قوله والظلمة عدم النور اي عدم الضوء عما من شانه **قوله** الرابع في

وقد فسر الضوء الثاني ثم

جواب عن سؤال مقدر وهو ان الهواء لو كان متكيفا بالضوء لوجب ان يحس به مضيئا

تحقق المسموعات الكيفية المسموعة قسمان الصوت والحرف وكل منهما
لجلاء ماهيته غني عن التعريف قوله في الخفة والثقل لان بعض الاصوات
التي عرضها الحرف خفيف وبعضها ثقيل وبعضها اخف وبعضها اثقل
واحترز بهذا القيد عن كون الصوت طيبا او غير طيب فان الطيب كيفية
تعرض للصوت ويمتاز عن صوت اخر لكن لا في الثقل والخفة واما طول الصوت
وقصره فخارجان عن التعريف بالكيفيات والاولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه
اعتراض على المصنف
الكيفية حرفا لا الكيفية نفسها والاظهر ان ما ذكره المصنف في بيان الحروف
ليس تعريفا لها بل انما هو تنبيه عليها بذكر بعض لوازمها لان هذا المعنى
قد يوجد ولا حرف كما في الصوت الحاصل من اصطكاك الحجرين فان له كيفية
تعرض له يتميز بها في الثقل والخفة عن الصوت الحاصل من اصطكاك
الخشبتين الا ان يراد من الثقل والخفة الثقل والخفة على اللسان
لا على السمع واللفظ لا يدل عليه قوله حروف المد واللين وهي الواو والالف
اي لفظ المصنف
والياء اذا كانت حركة ما قبلها من جنسها والحركة المجانسة للواو الضمة
وللالف الفتحة وللياء الكسرة فان كل واحد منها يحصل من اشباع الحركة
المجانسة لها والمشهور لانه لم يتحقق عنده سببية هذه الوجوه للصوت
بالبرهان ذكره بطريق الحكاية لان حاصل هذه الوجوه راجع الى امر واحد وهو
انه متى وصل الهواء الحامل للصوت الى الصماخ يحس به ومتى لم يصل لم يحس

دفع لما ذكر التسديد ... لا يدل على ان ... زائدا ... في المسموع احترازا عن طول الصوت وقصره

به وهو الدوران وانه غير قاطع لكنه يفيد غلبة الظن ولا اعرف لتقييد السبب
بالاكثري فائدة وما قيل انما قيده بالاكثري لان الدوران لا يفيد الا غلبة
الظن فان المدار علة للدائر بعيد عن الصواب لان السبب الاكثري انما يقال
في موضع يكون هناك سبب آخر الا انه يكون تلك الوجود بالنسبة الى الاول
بل هذا انما يصلح ان يكون وجها لقوله والمشهور كما ذكرنا والقرع امساس
عنيف والقلع تفريق عنيف وليس المراد بالتموج ان الهواء الواحد بعينه
يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل يعني به حالة شبيهة بتموج الماء فانه
يحدث صدم بعد صدم وسكون بعد سكون والقرع والقلع اللذان هما سببا
التموج الذي هو سبب قريب للصوت مشروطان بالمقاومة وهي لا الصلابة
فان قرع الماء بشيء يحدث الصوت مع عدم الصلابة وقرع شيء من القطن
غير مصوت لعدم المقاومة قوله يميل بهبوب الرياح لان صوت المؤذن
على المنارة يميل الى جانب الى جانب عند هبوب الرياح قوله وانه في الخارج
محسوس بيان لبطلان ما ذهب اليه قوم من ان الصوت لا وجود له في
الخارج بل انما يوجد ويحس به حال وصول الهواء الى الصماخ وذلك لانا
ندرك جهته عند السماع ولو لا وجود له في الخارج لما كان كذلك كما ان الذوق
واللمس لما لم يحصلا الا عند الحاستين لم ندرك جهتهما والصدى صوت
يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا تموج

وقاومه

وقاومه جسم كجبل او جدار املس بحيث ينصرف هذا الهواء المتموج
الى خلف محفوظا فيه هيئة تموج الهواء الاول حدث من ذلك صوت ثان
وهو الصدى قوله وقد يطلق التفه على ما لا طعم له او لا يحس بطعمه وهو
الذي له طعم في نفسه الا انه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه اجزاء تخالط
اللسان فيدركه ثم اذا احتيل في تحليل اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم
كالنحاس والحديد والتفاهة بهذا المعنى عدت من الطعوم الا الاول قوله
في الحضض الحضض عصارة نبات يجفف في الشمس ويتخذ منه اقراص
ويقال له الحولان وقال بعض الناس وهو الاصفهاني حضض بضم الضاد الاول وفتحها
دواء وهو نوع من الاشنان وهو خطاء لان النوع من الاشنان هو الحرض
لا الحضض كما يشهد عليه كتب اللغة واعلم ان القبض والعفوصة يتقاربان ن
لكن القابض يقبض ظاهر اللسان فقط والعفص يقبض الظاهر والباطن
او نقول ان القابض اعم من العفص لانه هو القابض الذي يكون طعمه شبيها
بطعم العفص بسكون الفاء قوله وقيل سبب الاحساس قول باطل لانه اذا
وضع شيء يسير من المسك الخالص في بيت كبير يكون جميع الهواء الذي في ذلك
البيت متكيفا برائحة المسك ومن المستبعد ان يتحلل من ذلك المسك
اليسير اجزاء مختلطة بكل جزء من اجزاء ذلك الهواء وايضا لو تحلل من المشموم
شيء لنقص من وزنه شيء في كل يوم او اسبوع او شهر او سنة وليس كذلك

فان المسك ربما يشم منه من فوحات الرائحة قد يحفظ سنين كثيرة ولا ينقص
من وزنها شيء قوله واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية فالاختلاف
بين الحال والملكة بالعوارض المفارقة لان الكيفية النفسانية اول حدوثها
قبل رسوخها تسمى حالا ثم هي بعينها تصير ملكة اذا استحكمت كالكتابة فانها في
ابتدائها حال واذا صار الكاتب بحيث يقدر على الكتابة متى شاء من غير تكلف
وعسر يكون ملكة قوله تتبع الاعتدال النوعي اي الاعتدال الذي يليق بنوع
من الحيوان فان لكل نوع منه مزاجا هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه والبق
له وقد يرسم الحيوة بانها قوة تقتضي الحس والحركة مشروطة باعتدال المزاج
واستدل الحكيم ابو علي في القانون على مغايرتها لقوة الحس والتغذية بان
العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد ولهذا لا يكون فيه قوة حافظة
للاجتماع والتركيب وليس بحساس والعضو الذابل حي وليس بمغتذ والا
لما كان ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي فيوجد الحيوة بدون قوة التغذية
ويوجد قوة التغذية بدون الحيوة قوله ولو سلم اي لا نسلم ان القوة ما يؤثر
بالفعل بل القوة مبدأ الفعل وهو من شانه التاثير اعم من ان يكون مؤثرا
بالفعل اولا وان سلم ان القوة عبارة عما يؤثر بالفعل فانما يلزم منه ان لا تطلق
القوة على ما ذكرنا من العضو المفلوج والذابل ولا يلزم منه عدم المؤثر فيه
جاز ان يكون الحيوة مما يوجب الحس او التغذية مع تخلفهما عنه لمانع قوله بالذات

اي بالحقيقة فلا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية
الحيوان للحيوة قوله وقد شرطها الحكماء والمعتزلة بالبنية اي
بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست بشرط للحيوة
(واما قال باقي المتكلمين لان المعتزلة منهم وهم متفقون مع الحكماء)
والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل
من تركيبها مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع
جواهر فردة لا يمكن تكون الحيوان من اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال
المزاج والروح وهي جسم لطيف بخاري يتكون من لطيف خلط محمود ساير في
عروق تنبت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين فاعتدال المزاج والروح
لا يتحققان بدون البنية واستدل على امتناع اشتراط الحيوة بالبنية بان
الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية والحيوة كما يحدث الحيوة كالعرض
الواحد حال في محال كثيرة وهو محال وان تعددت الحيوة بان يكون في كل جزء من
البنية حيوة على حدة كان قيام كل واحد منها مشروطا بقيام الاخرى بجزء
آخر والا لم يكن البنية الصالحة شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا يلزم
الدور وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو
مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة قوله والموت عدم الحيوة
(لان المجموع من حيث المجموع محل واحد)
اي عدم الحيوة اللاحق لا مطلق العدم يعني زوال الحيوة عما من شانه الحيوة
والا يلزم ان يكون الجنين عند قرب حلول الحيوة فيه واستعداده لها ميتا

وجدت ظ

وايضا صحة هذا الدليل يقتضي امتناع قيام الحيوة بالبنية وهو قيام عرض واحد بمحلين

وقد الثاني في الادراكات الادراك وان كان غنيا عن التعريف لانه من الوجدانيات
لكنه قد يحتاج الى التنبيه عليه لانا نعقل معاني متعددة منها معنى الادراك لكن
ربما لا نعرف انه اي معنى من المعاني فاذا بين ذلك عرفنا انه اسم لذلك المعنى
دون غيره فاعلم انا اذا توجهنا الى شيء فلاحظناه بانفسنا تحصل لانفسنا
حالة لم تكن حاصلة قبل التوجه اليه وينطبع في النفس صورة حادثة متمثلة بمثال
حادث وتتكيف بكيفية زائدة على ما كانت بها تظهر وتميز ذلك الشيء عن
غيره عند العقل بمعنى ان النفس حالة لادراك غيره تحكم بالمغايرة حتى انا لو
توجهنا الى انفسنا وتاملنا فيها تحصل لنا هذه الحالة فالادراك والعلم والتصور
والمعرفة عبارة عن تلك الصورة والمثال والكيفية عند من يجعلها من مقولة
الكيف وعن ذلك الانطباع والتمثل والتكيف عند من يجعلها من مقولة الانفعال
ثم الادراكات اما ان تكون ظاهرة كاحساس المشاعر الخمس اللمس والبصر والسمع
والشم والذوق واما ان تكون باطنة كالتعقل والتوهم والتخيل والادراكات
الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات ثم التصديق اما ان يكون جازما اي
مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اما ان يكون لموجب اي لدليل
او وجه او لا يكون لموجب اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي الذي
يكون لموجب اما ان يقبل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الحال او عند الذكر
بتشكيك مشكك وهو الاعتقاد او لا يقبل متعلقه النقيض لا في الحال ولا بتشكيك

الثاني

مشكك

مشكك وهو العلم بمعنى اليقين لا العلم بمعنى الادراك الذي هو اعم من هذه الاقسام
والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية بين طرفي التصديق اي المحكوم عليه وبه التي
يعبر عنها بالايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما
ان كان متساوي الطرفين فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو
الظن والمرجوح هو الوهم وهذا التقسيم مخالف للمشهور لان المشهور
ان يقال الحكم اما ان يكون محتملا للنقيض او لا فان لم يكن محتملا فاما ان يكون
مطابقا للواقع او لا والثاني هو الجهل المركب والاول اما ان يقبل التغير
بتشكيك المشكك اي من دوام السبب الموجب لذلك الاعتقاد او لا والاول
هو التقليد والثاني هو اليقين وان كان محتملا للنقيض فاما ان يكون متساوي
الطرفين وهو الشك او يكون احدهما راجحا والآخر مرجوحا والراجح هو الظن
والموجوح هو الوهم قوله والتصور هو حصول صورة المعلوم في العقل
اي ان التصور اي العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم اي في العقل
وهو المسمى بالوجود الذهني والدليل الذي يدل على وجود هذه الصورة
اعني صورة المعلوم في العقل هو انا نتصور المعدوم الخارجي كشريك
الآله وجبل من ياقوت ونميزه عن غيره ونحكم عليه باحكام ثبوتية فذلك
التميز لا يتحقق الا مع ثبوت ذلك المعدوم الخارجي اذ المحكوم عليه بالصفة
الثبوتية يجب ان يكون ثابتا وليس ذلك الثبوت في الخارج لكونه معدوما
جزئي

وفي هذا التقسيم نظر لانه جعل الاعتقاد قسيما للعلم والظن والتقليد وهو اعم منها والعام لا يكون قسيما للخاص ويمكن ان يعتذر عنه بان الاعتقاد المستعمل في الاعتقاد الاخص وانما خرج عن التقسيم الجهل المركب ويمكن ان يعتذر عنه بانه مندرج تحت الاعتقاد لان الاعتقاد هو الجازم الدائم يمكن ان يتناول الجهل المركب
منه

ای ان المراد بصورة المعلوم شيء يتميز به حصول صورة السواد في الجسم الاسود فانه لا يسمى
منه

[illegible]

في الخارج خصوص الذهن وهو المطلوب واعترض الامام على هذا الدليل بانه لو كان التصور
وجود صورة المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارًا وباردًا ومستقيمًا
ومستديرًا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
اي الجزئية منها لانه ليس معنى الحار والبارد والمستقيم والمستدير
الا ما فيه الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة الجزئية والتالي
باطل والا لزم اتصاف الشيء بالاشياء المتقابلة في وقت واحد واجيب
بان الحار ما فيه عين الحرارة الخارجية لا صورتها وصورة الحرارة وان
شاركت الحرارة الخارجية الا ان الحار ليس ما فيه الحرارة مطلقا بل ما
فيه الحرارة الخارجية وكذا الجواب في البرودة والاستقامة والاستدارة
والتقابل ليس بين صورها الذهنية بل ماهياتها الخارجية سلمنا ان الحاصل
عين الحرارة لكن انما تجعله حارًا لو كان قابلا للحرارة وهو في القابل بل هو المولف
الجسمانية ولو سلم انه قابل لها انما يصير حارًا لو كان خاليا عن ضد الحرارة
والجواب هو الاول واما الجواب الثاني والثالث فضعيفان لان الحرارة لو
حصلت في اليبس فكيف لا يكون قابلة لها وكيف يجوز حصول ضد الحرارة فيه
واعترض ايضا بان التصور لو كان حصول صورة المعلوم في العالم وصورة كل شيء
مساوية لذلك الشيء فاذا راينا السماء او تخيلناها حصل عندنا صورة مساوية
للسماء فيلزم انطباع الكبير في الصغير وتعذر الرطوبة الجليدية على الجليدية

بالانطباع والخيال بمقدار السماء وابعادها واجيب بانا لا نسلم انه لو حصل
صورة مساوية يلزم انطباع الكبير في الصغير وتعذر الرطوبة الجليدية
والخيال بمقدار السماء لم لا يجوز ان يكون صورة الكبير صغيرة وان ساوته في الماهية
كالكبير والصغير من افراد الانسان وفيه نظر لانا نلاحظ الصور على ما كا
عليه من المقادير والابعاد متمايز الاقطار والجهات فكيف يكون صغيرة
بل نلاحظ الف ذراع فكيف يكون نصف ذراع ومن العجائب انه يكون في جزء
من الذراع بلاد متعددة المحلات والسكك والخانات والحمامات
وجبال شامخة وتلال عظيمة ومسافات نائية وبحار هائلة بل نصف
الفلك بكواكبه والحق في الجواب ان حصول صورة المقادير والابعاد في
الشيء لا يستلزم تعذر فان التقدر والكبر والصغر انما هي بالاعيان
لا بالصور كما ستسمع ذلك في اول الفرعين اللذين في هذا التعريف نفرق
بين حصول عين المقدار في المحل وبين حصول صورته فيه فان المحل بالنسبة
الاولى يصير كبيرا او صغيرا وبالنسبة الثانية يصير مدركا عاقلا واعترض
ايضا بان الصورة الذهنية للمعدومات ان لم تكن مطابقة للخارج كانت
جهلا وان كانت مطابقة فلابد من امر في الخارج وح لم لا يجوز ان يكون الادراك
حالة نسبية بين المدرك وبينه واجيب بانا لا نسلم ان الصور الذهنية
ان لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا وانما يكون لو كانت صورة ذهنية لحقيقة
خارجية

أما إذا كانت صورة ذهنية لما لا تحقق له في الخارج كما في الأمور الاعتبارية فلا يلزم
الجهل والحق عند المصنف أنهم إن أرادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة
فمحتمل لأن يكون التصور بحصول صورة المعلوم في العالم والمثال مغاير لما له المثال
في كثير من الأحكام وإذا كان كذلك لم يلزم أن يكون الذهن حارًّا وباردًا مستقيمًا
ومستديرًا كما بينا وإن أرادوا بها صورة تشارك الموجود الخارجي في تمام
الماهية فباطل لوجهين الأول أن الصورة الموجودة في الذهن عرض لحلولها
في محل يتقوم به وهو الذهن والمتصور أي الموجود قد يكون جوهرًا فلا تكون الصورة
الذهنية مساوية له في تمام الماهية الثاني أن الشيء قد يتصور نفسه كما تعرف
أن النفس الناطقة تدرك ذاتها فلو كان صورة المعلوم الحاصل في العالم مساوية
للمعلوم في تمام الماهية يلزم حصول مثل العالم في نفسه ولو حصل في العالم
لزم منه اجتماع المثلين وإنه باطل لا يقال الشيء إذا تصور نفسه يكون العاقل
والمعقول واحدًا فإن العاقل هو الذي حضر عنده ماهية مجردة هي صورة المعلوم
وهو أعم من الذي حضر عنده ما يغايره أو ذاته فإذا تصور الشيء نفسه لم يلزم
اجتماع المثلين لأنا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع
المثلين أو القول بعدم كون صورة المعلوم مساوية في تمام الماهية قوله
وهل تعلق خاص ذهب بعضهم إلى أن العلم أمر إضافي لتوقف تصوره على تصور
غيره إذ لا يمكننا أن نعقل كون الشيء عالمًا بدون تصور معلوم في مقابلته وهو

عبارة

عبارة عن تعلق خاص بين العالم والمعلوم وعلى هذا القول لا يجوز أن يكون العلم
العلم الواحد علمًا بمعلومين بل يجب تعدد العلم بتعدد المعلوم ضرورة
تغير النسبة عند تغير أحد المنتسبين ولكن يعقل الشيء ذاته مشكل
على هذا القول لامتناع إضافة الشيء إلى نفسه ولا يقال إن الذات من
حيث هي عاقلة مغايرة لها من حيث هي معقولة لأن الإضافة التي هي
التعقل لما توقفت على تغاير الحيثيتين اللتين هما العاقلية والمعقولية
كانتا سابقتين عليها لكن كون الشيء عاقلًا ومعقولًا يتوقف على تحقق التعقل
فيلزم الدور وقال مثبتوا الأحوال العلم صفة حقيقية توجب العالمية
والعالمية حال لتلك الصفة لها تعلق بالمعلوم سواء أثبتوا أمورًا ثلاثة
أحدها العالم والآخر العالمية وهي صفة لا موجودة ولا معدومة والثالث
التعلق المنسوب إلى العالمية وعلى هذا المذهب لا يلزم تعدد العلم بتعدد
المعلومات بل يجوز أن يكون العلم الواحد متعلقًا بمعلومين أو أكثر لأن
التعلق من لوازمه وتعدد اللوازم لا يوجب تعدد الملزوم فيجوز أن
يكون لشيء واحد تعلقات بأمور متعددة قوله وذهب شرع على القول
بأن العلم هو حصول صورة المعلوم عند العالم ذهب الأول أن الصورة العقلية
أي الموجودة في العقل تفارق الصورة الخارجية الحالة في المادة في أن الصورة
الخارجية محسوسة في الخارج والعقلية ليست محسوسة وتتفاوت إذا كانت

الصورة الخارجية متمانعة لان المادة لو حلت فيها صورة امتنع ان يحل فيها اخرى
مثلها بخلاف الصور العقلية فانه يجوز ان يكون يحل في القوة العاقلة صور كثيرة
معا وثانيها انها اي الصورة الخارجية يمتنع ان يحل في مادة ما هي اصغر
مقدارا منها بخلاف الصور العقلية فان الصورة الصغيرة والصورة العظيمة
يجوز حلولها في العاقلة وثالثها ايضا ان الصورة الخارجية مندفعة وزائلة
بحدوث صورة اقوى منها كما في الكون والفساد من زوال صورة وحدوث
اخرى بخلاف الصور العقلية الشيخ الثاني ان الصور العقلية كلية بخلاف
الصور الخارجية فان كل موجود في الخارج متشخص لا على معنى ان الصور الموجودة
في العقل كلية في نفسها فان الصور الموجودة في العقل صور جزئية قائمة بنفس
جزئية متميزة عن صور الاشراك فيها بل هي كلية اما لان المعلوم بهذه الصورة
امر كلي او لان نسبة هذه الصورة الى الكل واحد من افراد ذلك النوع المتصور
بهذه الصورة سواء مثلا اذا ادركنا الانسان الكلي فالصورة الحاصلة منه في
ذهننا نسبتها الى زيد وعمرو سواء اذا حذفت مشخصات كل فرد فالباقي
بعد الحذف يكون صادقا لما حصل في ذهننا من الانسان الكلي قيل في
قوله لان المعلوم بهذه الصورة امر كلي نظر فان المعلوم بهذه الصورة ان كان
امرا موجودا في العقل فلا يكون كليا لما ذكرتم بعينه وان كان امرا موجودا في
الخارج فاولى ان لا يكون كليا وبتقدير كليته بطل الفرق بين الصورة الخارجية

والذهنية بالكلية والجزئية وجوابه ما عرفت من تحصيل الماهية لا بشرط شيء
ان القول بحصول الكلي في الذهن قول مجازي والموجود في الذهن العالم به في
الحقيقة مثاله لا نفسه فلا يلزم ان يكون جزئيا قوله والعلم اجمالي العلم اما
اجمالي يتعلق ذلك العلم بامور متعددة باعتبار شمولها وهو مبدأ لتفاصيل
تلك الامور كمن استحضر مسئلة ذات تفاصيل ثم غفل عنها فسئل عنها
قبل الشروع في الجواب يحضر عنده حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل
تلك الاشياء التي كانت مصورة على التفصيل ان يكون له قوة يتمكن من
استحضارها والالتفات اليها وتفصيلها متى شاء تفصيلا متايقنا من غير
تجشم اكتساب واما علم تفصيلي يتعلق باعيان كل واحد من تلك الامور
كمن علم ماهية مركبة مفصلة الاجزاء في العقل متميزا بعضها عن بعض
يلاحظ كل واحد من تلك الاجزاء معا وكمن شرع في الجواب في المسئلة المذكورة
وبين المعاني واحدا واحدا وايضا العلم اما فعلي بان سبق صورة المعلوم الى
العالم فيصير تلك الصورة سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا تصورت
شكلا فعملته او انفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الموجود في الاعيان
كما اذا شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة
السماء قوله فصل اعلم ان للنفس الانسانية اربع مراتب المرتبة الاولى التي يكون
فيها استعداد العقل فانها في مبدأ الفطرة خالية عن جميع العلوم لكنها مستعدة

(تشبيها بالهيولى الخالية في نفسها عن الصور)

لها والا لامتنع اتصافها بها كما يكون لنفس الاطفال وح تسمى عقلا هيولانيا

والمرتبة الثانية ان تحصل لها العلوم البديهية باستعمال حواسها الظاهرة

والباطنة في الجزئيات فتتهيأ للانتقال منها الى النظريات سواء كان

بالتعليم او بالفكر او بالحدس وتسمى عقلا بالملكة وهي التي جعلت مناط التكليف

والمرتبة الثالثة ان تحصل لها النظريات مخزونة عندها بحيث تتمكن من

استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد وتسمى عقلا بالفعل

والمرتبة الرابعة ان تستحضر النظريات وتلتفت اليها مشاهدة اياها

متمثلة في الذهن بحيث لا تغيب عن النفس وتسمى عقلا مستفادا واعلم ان

(لكونه مستفادا من العقل الفعال)

المعلوم في هذا المقام ان النفس في مبدأ الفطرة لها استعداد العلوم

الاولية ثم تحصل لها استعداد المعقولات الثانية ثم تحصل لها النظريات

مخزونة ثم تصير مشاهدة فتكون هذه الاسامي واقعة على النفس بحسب ما لها

من هذه الاضافات والاحوال واما ان النفس موصوفة بقوى زائدة عليها

لاجلها تحصل هذه الاحوال لها فلا دلالة عليه وكذا الكلام في القوى العاقلة فان

المعلوم ان النفس تدرك المجردات واما ان للنفس قوة زائدة بها تدرك المجردات

فلا دليل عليه فهي باعتبار تدبيرها في البدن تسمى نفسا وباعتبار ادراكها المعقولات

قوة عاقلة قوله الثالث في القدرة المؤلفة من القدرة والارادة النفسانيتان لانهما

من اقسام القسم الثاني الذي هو الكيفيات النفسانية ولئلا ينتقض تعريف

الارادة بارادة الله تعالى فانها ليست الا عين المشية لانه تعالى مريد لجميع الكائنات

خيرها وشرها لا لغرض ونفع وفائدة وان لم يرض بالشر وينتقض تعريف

القدرة ايضا بقدرة الله تعالى لئلا يلزم ان تكون قدرته تعالى موقوفة على الارادة

التي هي بالمعنى المذكور لما عرفت آنفا وكذلك المراد بالكراهة الكراهة النفسانية

(لان الكراهة ضد الارادة)

وتلك القدرة مبدأ الافعال المختلفة اي قوة تصدر عنها افعال مختلفة وبين

التعريفين عموم وخصوص من وجه لصدقهما على القوى الحيوانية لكونها

مبدأ الافعال المختلفة مع الشعور والارادة وقد يصدق التعريف الاول

دون الثاني كما في القوى الفلكية ان جعلناها ذات شعور وارادة لكونها

مبدأ لفعل واحد وهو تحريك الفلك مع الشعور واما ان لم نجعلها ذات

شعور فهي خارجة عن التعريفين جميعا وقد يصدق التعريف الثاني دون

الاول كما في القوى النباتية لكونها مبدأ لافعال مختلفة كالاحالة والتغذية

والتنمية من غير شعور وارادة واما القوى العنصرية وتسمى الطبيعية

فخارجة عن التعريفين لكونها قوة عديمة الشعور تصدر عنها افعال غير مختلفة

اي على نهج واحد كالقوى الحالة في النار وغيرها من العناصر قوله وهي غير المزاج

اي القدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة

واليبوسة فيكون من جنس الكيفيات الاربع المحسوسة ولا شيء من القدرة كذلك

وايضا لما كان من جنسها كان تاثيره من جنس تاثيرها وتاثير القدرة ليس كذلك

(وقد يعرف الطبيعة بانها قوة عديمة الشعور حالة في جسم بسيط هي مبدأ قريب لحركاته وسكناته بالذات والمراد بالمبدأ القريب مبدأ بغير واسطة حركي)

لانه ربما يختلف فيكون القدرة مغايرة للقوة والقوة مبدأ للفعل سواء كان
ذلك الفعل مختلفا او غير مختلف بشعور وارادة او لا فتتناول القوى الفلكية
والعنصرية والنباتية والحيوانية فهو المراد بقوله مطلقا ولو ذكره بعد قوله
مبدأ الفعل لفظة او الانفعال لكان اولى ليتناول القوى التي هي مبدأ الانفعال
لا مبدأ الفعل كالقوى العقلية فانها مبدأ للادراكات الكلية وقوى الاحساسات
الظاهرة والباطنة لانها مبدأ الانفعال لا الفعل وقد تطلق القوة على امكان
الشيء مجازا فاذا كان المراد بالقوة القوة القسيمة للفعل لان القوة موضوعة
لامكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من مفهوم لفظ القوة
فيكون من قبيل اطلاق الكل وارادة الجزء والخلق عبارة عن ملكة اي هيئة راسخة
يصدر بها عن النفس افعالها بسهولة من غير تقدم روية وفكر والقدرة ايضا
تشاركه في صدور الافعال لكن الفرق بينهما ان نسبة القدرة الى الضدين
على السواء وليس الخلق كذلك اما الاول فلان القدرة لما كانت مفسرة بالصفة
المؤثرة مقيدة بشعور او غير مقيدة على اختلاف الرأيين فاذا انضم الى
القدرة القصد الى احد الضدين حصل ذلك الضد ولو انضم اليها القصد
الى الآخر حصل الآخر فجاز ان يقع بها الضدان واما الثاني فلانا نعلم بالضرورة
ان من كان خلقه يقتضي البخل كان الجود منه عسيرا جدا ومنع بعضهم كون نسبة
القدرة الى الضدين على السواء لانه اراد بالقدرة العلة المستجمعة لجميع الشرائط

الجزء

وارتفاع الموانع فهي يستحيل ان يقع بها الضدان والا لزم صدورهما عنها قدرة
وحصولهما معا وهو محال ويبتنى على ما ذكرنا كون القدرة مع الفعل معية زمانية
كما هو مذهب الاشاعرة او قبله كما هو مذهب المعتزلة لان القدرة
ان اريد بها القوة المؤثرة حال استجماعها لجميع ما يتوقف عليه الاثر
استحال تأخر الفعل عنها وان اريد بها القوة التي يترتب عليها الاثر
اذا انضم اليها الارادة الجازمة فلا شك انها قبل الفعل واما الرضا
فقيل انه يرجع الى الارادة فرضاء الله تعالى ارادة اكرام المؤمنين ومثوبتهم
على التأبيد وقال بعض اصحابنا الرضا عبارة عن ترك الاعتراض والاولى
ان يزاد فيه قيد آخر وهو سكون النفس لان ترك الاعتراض قد يكون للخوف
واما العزم فهو نوع من الارادة لان الارادة قد تكون من غير سبق روية
وقد تكون مع سبق ذلك فالعزم ارادة جازمة بعد ان كان صاحبه مترددا
فيما يريد قوله ادراك الملائم اي من حيث هو ملائم لان ادراك الملائم انما يكون
لذة اذا ادرك من جهة كونه ملائما كالمشتكي فانه ملائم من حيث الرائحة لا من حيث
الطعم فادراكه من حيث الرائحة لذة فان قلت المحموم بالحمى الصفراوية
قد يكون قد يلتذ من اكل العسل مع انه ليس بملائم له قلت لا نم انه ليس
بملائم له مطلقا بل هو ملائم له من جهة عاجلة لحلاوة طعمه وملاءمة الحلو لقوة الذوق
وان كان مضرا له في الآجل لتوليد الصفراء وتهييجه قوله وما قيل ان اللذة

مى رفع الالم قائله محمد بن زكريا قوله حالة او ملكة ليشمل قسميها اعنى التعبير الزائل
سريعا والثابت ومتى اعتبر في الصحة سلامة جميع الافعال وفي المرض اختلال
جميعها يلزم ثبوت الواسطة بينهما عقلا واما على تعريف المصنف فلا واسطة
بينهما قوله كالاستقامة من كون الخط بحيث يكون اجزاؤه المفروضة على سمت
واحد لا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض والاستدارة كون السطح بحيث
يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة يتساوى جميع الخطوط المستقيمة
الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد او الحدود بالجسم قوله كالزوجية
صح النسخ وليس شرطا
الزوج ما يكون منقسما بمتساويين والاول عدد لا يعد الا الواحد كالثلثة
والخمسة والعدد المركب عدد يعد غير الواحد كالاربعة والستة
والثمانية تعدها اثنان والستة اثنان وثلثة والثمانية اثنان واربعة فان الاربعة جزء
يعدها اثنان
قوله واما ان تكون مركبة عنها اى ما يكون مركبا من الكيفيات العارضة من
للكميات ومن غيرها كالخلقة فانها مركبة من الشكل واللون وباعتبارها
يوصف الشخص بالحسن والقبح والشكل كيفية عارضة للمقدار واللون
ليس كذلك ولقائل ان يقول انما اللون ايضا عارض للسطح فان الجسم
ليس ملونا بل الملون هو سطحه في التحقيق قوله وان كان استعدادا
نحو القبول كاللين فصل الفصل الرابع في الاعراض النسبية الاعراض
النسبية من السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك

وان يفعل وان ينفعل انكر هلية الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا
اى وجودها
الاعراض النسبية لا وجود لها في الخارج الا الاين فانهم وافقوا الحكماء في
كون الاين موجودا في الخارج لان حصول الشيء في الحيز امر وجودي عندهم ايضا
واحتجوا على ان الاعراض النسبية ليست بموجودة في الخارج بانها لو وجدت
جميع المتقدمة
الاعراض في الخارج لوجدت في محالها وحصولها في محالها نسبة بينها وبين
محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا غير ذاتها وذلك الغير
ايضا حاصلا في المحل ويكون حصوله في المحل زائدا عليه ويلزم التسلسل
اى كان ذلك الغير
وفيه نظر لانه مع انه منقوض بالاين لزعم التسلسل فيه ممنوع وانما يلزم ان
لو كان جميع الاعراض النسبية موجودة اما اذا كان بعضها موجودا وبعضها
معدوما فلا يلزم التسلسل فاذن عن وجود العرض النسبي في المحل لا
يلزم وجود قيامه بذلك المحل في الخارج لانه يجوز ان يكون قيامه بذلك المحل من الامور
العقلية الغير الموجودة في الخارج فان الحكماء ذهبوا الى ان بعض الاعراض
النسبية موجودة في الخارج كما دل عليه سياق دليلهم وعلى تقدير لزوم التسلسل
فانه تسلسل في طرف المعلول وهو ليس بمحال عندهم واحتج الحكماء على ان
الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون
محققة ولا فرض ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض حاصل سواء وجد الفرض
والاعتبار او لم يوجد فهو اذن من الخارجيات قوله وليست اعداما الخ

اما لان عندهم حصول الحركة و السكون
والاجتماع والافتراق وفي الحيز
عندهم فكذا احصلها واما انه
لانه ليس عندهم نفس النسبة
اعنى الحصول في المكان بل
عبارة عن جهة يلزمها
ذلك فان قلت فعلى هذا يلزم
التعدد لانه يكون من الامور
النسبية ذلك الغير
استثناء ومنع ويجوز
الا الاين قلت لا نم انه ليس
فان الان من الاعراض النسبية لم لا يجوز
ان يكون نفس الحيز او بعد موهوما
وح صح الاستثناء والحق هو
الوجه الاول فانهم صرحوا
بان حصول الشيء في الحيز
امر وجودي حقيقي

ودلالتها على كون الاعراض النسبية موجودة في الخارج بمنع ان الاعراض النسبية
ليست اعداما لانها تحصل بعد ما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم يصير فوقا
فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو
محـ فالفوقية امر ثبوتي وليست من ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث
اي الاعراض النسبية
هي غير معقول بالقياس الى الغير ومن حيث هو فوق معقول بالقياس الى
الغير ونوقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي بتقرير النقض ان احتجاج الحكماء
لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين حقيقيين قائمين بالفاني
والماضي حال عدمهما فيكون المعدوم قائما بالمعدوم وهو محـ اما الملازمة فلانا
نحكم على الامس بانه فان وماض سواء وجد الفرض والاعتبار او لم يوجد
فهما لا يكونان من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا بعد ما لم يكونا فان الامس
اي الفناء والمضي اي الفناء والمضي اي الفناء والمضي
قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالفناء والمضي اللذان حصلا
بعد العدم لا يكونان عدميين وليسا بمتصلين باليوم لعدم تحققهما عند تحقق
ذلك اليوم فهما عرضان موجودان والحق ان الاعراض النسبية قد تكون من الامور
العقلية التي تثبت للاشياء في نفس الامر وان لم تكن موجودة في الخارج فانك
يوم قد عرفت الفرق بين الموجود في الخارج وبين الموجود العقلي الذي ثابت لشيء
في نفس الامر فان المراد بالموجود العقلي الذي ثابت لشيء في نفس الامر هو الذي
لا يكون ثبوته له وتحققه متعلقا باعتبار معتبر وفرض فارض واحتجاج الحكماء

انما يدل على ان الاعراض النسبية ثابتة لمعروضاتها في نفس الامر لا على انها موجودة
في الخارج واما الموجود الفرضي الذي بالاعتبار المحض فهو ما لا يكون له ثبوت
وتحقق الا بفرض فارض واعتبار معتبر فان قلت يلزم من هذا ان يكون
قايمين بالفاني والماضي صح
الفناء والمضي ثابتين للفاني والماضي في نفس الامر مع انهما معدومان في نفس
الامر قلت لا استحالة في ذلك فان معنى ثبوت الفناء والمضي في
نفس الامر وقيامهما بالفاني والماضي ليس الا ان العقل اذا تصور الشيء
الفاني والماضي يصدق بحكم بثبوت الفناء للفاني وثبوت المضي للماضي
في نفس الامر ضرورة لان العقل اذا تصور الآن والماضي يتصور الفناء والمضي
معهما ويحكم بثبوت الفناء والمضي في نفس الامر وهذا المعنى لا يتحقق في الامور
الفرضية فان العقل لا يمكن ان يتصور شيئا يكون الحكم بكونه شريك الباري
صادقا كما يتصور شيئا يكون الحكم بكونه فانيا صادقا لان اي شيء يتصوره
العقل يسلب عنه انه شريك الباري بالضرورة واما من يتصور شيئا في عقله
واثبت له في عقله انه شريك الباري فليس هو الا من يتصور شيئا وسماه
باسم ليس له ذلك الاسم حقيقة ولفظ شريك الباري فيه معنيان موجودان
في نفس الامر احدهما مطلق الشريك والآخر الباري عز شأنه ومعنى آخر مستحيل
حصل في العقل من الاضافة الباطلة للشريك الى الباري وهذا المعنى الباطل
ليس من الامور التي تثبت لشيء في نفس الامر بل انما تحصل من اضافته الفاسدة

للشريك للباري وهو امر اعتباري فرضي لا ضروري وعلى هذا سائر المستحيلات
والمعدومات التي ليست بثابتة لشيء من الاشياء في نفس الامر وانما اطنبت
في هذا المقام الكلام لانه من مزال اقدام الاقوام ومجال اوهام الافهام قوله
الثاني في الاين الاين هو حصول الجسم في المكان ويسمي المتكلمون الاين بالكون وقالوا
ان الكون جنس لانواع اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق اما السكون
فعبارة عن حصول الجوهر آنين فصاعدا في مكان واحد واما الحركة فعبارة عن
حصوله آنين في مكانين اي في كل آن يكون في مكان وهو قريب من قول بعضهم
الحركة هو الحصول الاول في الحيز الثاني واوضح منهما ما قيل الحركة حصول
الجوهر في حيز بعد ان كان في حيز آخر عقيبه من غير تخلل زمان ولو قيل من غير
تخلل آن لكان اولى وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول بالجوهر الفرد وتتالي
الآنات وتتالي الحركات للافلاك الغير المتجزية والتقابل بينهما تقابل التضاد
واما من جعل السكون عبارة عن عدم الحركة عما من شانه الحركة فبينهما تقابل
العدم والملكة واعلم انهم اختلفوا في جواز خلو الجسم عن الحركة والسكون معا وهو
مبني على تفسير السكون لانه ان فسر بما ذكرنا جاز ذلك لان الجسم في اول زمان
حدوثه لا يكون ساكنا لكونه غير حاصل في مكان واحد آنين وغير متحرك لانه لم يحصل
في ذلك الحيز بعد ان كان في حيز آخر واما اذا فسرنا السكون بحصول الجسم في مكانه
كان الجسم في اول زمان الحدوث ساكنا وكان السكون بمعنى الكون لا نوعا منه قوله

وقال الحكماء الحركة بيان هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم لان الجسم
اذا كان في مكان فهو ممكن الحصول في مكان آخر فيكون حصول الحركة للجسم كمالا له لان
كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم خرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك
سائر الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث
ان حقيقة الحركة ليست الا التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصتان تمتاز
بهما عن سائر الكمالات احدهما انه اذا حصل لا بد هناك من مطلوب يتوجه اليه ممكن
الحصول ليكون التادي تاديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتادى اليه كمالا
ثانيا وسائر الكمالات اذا حصلت بالفعل لا يقتضي ان يكون شيء آخر بالقوة
يكون تلك الكمالات متادية اليه والحركة اذا حصلت بالفعل يقتضي ان يكون
شيء آخر بالقوة يكون تلك الحركة متادية اليه وثانيتهما ان ذلك التوجه ما دام
كذلك فانه يبقى شيء منه بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل اذا لم يصل
الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك
فقد بقي منه شيء بالقوة وسائر الكمالات اذا حصل الشيء بها بالفعل لم يكن بعد
منه شيء بالقوة فان الهيولى العنصرية اذا حصلت لها صورة من صور العناصر
بالفعل لا يبقى من جهة تلك الصورة شيء بالقوة والحركة حال حصولها بالفعل
يتعلق بقوتين احدهما قوة الباقي من الحركة والثانية قوة الامر المتادى اليه وكل
وكل جزء الحركة وكذلك الامر المتادى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك الامر

اي الكائنة في الجسم بالقوة ثم خارجه الى الفعل

البدهي

اي بعد الحصول

المبادي اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل كلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظ واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بحيث لم يبق شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول للشيء الذي بالقوة اعني الجسم المتحرك والحركة ليست كمالا له من كل وجه لانها ليست كمالا له في جسميته بل هي كمال اول له هو بالقوة من حيث هو بالقوة اي من حيث هو بالقوة في شيء من ذلك الكمال الاول وهو الثاني من الحركة او من حيث هو بالقوة في الكمال الثاني وهو وصوله الى المكان المتوجه اليه ولما كان ما به الاشتراك بين الحركة وساير الكمالات هو الكمال وما به امتيازها عن ساير الكمالات كل واحد من القيدين امكن ان تعرف الحركة بكل واحد منهما فيتجه ان تحمل القوة في تعريفها على القوة الاولى ويكون معناه ان الحركة كمال يحصل لجسم هو بالقوة في شيء من تلك الكمال يكون حصوله لذلك الجسم من جهة انه بالقوة في شيء من ذلك الكمال لكن ينبغي ان يذكر الاول ح وان يحمل على القوة الثانية ويكون معناها انها كمال اول لجسم هو بالقوة في شيء لغو وهو حصوله للجسم من حيث انه بالقوة في ذلك الشيء وهذا القيد لصرف عن الصور النوعية كالانسانية فانه كمال اول للجسم الذي بالقوة في الكمالات الثانية كالضحك والتعجب والكتابة وغيرها لكن حصوله لا يتعلق بقوتها وفعلها لنفس ستتبع حصوله حصولها ويتوسل به اليها ولما كانت ماهية الحركة هي البادي الى كمال ثان لا جرم لتغيير تعريفها بالقوة الثانية وقيد الكمال بالاولية واتصا

القوة الاولى قوة موهومة والثانية قوة محققة وتعريف الحقيقة الخارجية باللوازم الخارجية اولى واعلم ان المراد من الكمال هاهنا ما يخرج من القوة الى الفعل لان المتحرك يتبرا بها من القوة فسقط الاعتراض بان الكمال هو المطلوب لذاته فكيف تكون الحركة مطلوبة لذاتها وبان الحركة القسرية ليست اولى بالمتحرك من عدمها حتى تكون كمالا له واعلم ان الحركة تطلق على معنيين الاول الحركة بمعنى التوسط وهو كون المتحرك بين مبدا المسافة ومنتهاها في اي ان يفرض على حد منها لم يكن قبله ولا بعده عليه وهذا امر يتحقق لما لم يكن للجسم استقرار في شيء من حدود المسافة فلو استقر في حد ما لكان ذلك منتهى حركته فيكون حاصلا في المنتهى لا في الوسط بين المبدا والمنتهى الثاني الحركة بمعنى القطع وهو قطع الحركة مسافة ما اعني الامر المتصل المعقول للمتحرك بين المبدا والمنتهى وهو ليس بموجود في الخارج بل انما يتوهم انه قد حصل نحو من الحصول لما كان المتحرك عند المنتهى وهناك تكون الحركة قد عدمت فالقطع لا وجود له في الخارج بل في الخيال والتوسط موجود بالفعل في الخارج والاولى باسم الحركة من القطع والحركة الموصوفة في المتحرك هي التوسط لا القطع فالحد المذكور للحركة هو حد التوسط دون القطع فان قلت الحد المذكور لما كان للحركة بمعنى التوسط وهو شيء واحد لا يقبل القسمة المقدارية بعد وجوده لا يكون المتحرك فيه بالقوة من جهة الباقي منها قلت التوسط من مستصحبا لحركة الى آخرها غير التوسط

اذ لا باقي منها لبساطتها

لان المراد بالكمال الذي ... وجود اولي ... حتى يرد الاعتراض بالحركة القسرية بل المراد ما يخرج من القوة الى الفعل والحركة القسرية كذلك فيكون كمالا ٥

من اولها الى منتصفها وكذا التوسط الذى بين مبدا المسافة وربعها او ثلثها او عشرها

التوسط الذى بين مبداها وثمنها او سدسها فاذا حصل التوسط بين مبدا المسافة

ونصفها بالفعل بقى التوسط الذى بين نصف المسافة الى منتهاها بالقوة وهكذا

كل توسط متقدم بالنسبة الى توسط متأخر وحاصله وحاصل هذا الحد قربت

بان هذا الحد ان الموصوف يستحيل ان يكون بالقوة من كل وجه والا لكان كونه

بالقوة بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة هف بل يجب ان يكون بالفعل

من كل وجه او من بعض الوجوه وكلما هو بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل

دفعة وهو المسمى بالكون او على التدريج وهو الحركة فالحركة هي الخروج من القوة

الى الفعل على سبيل التدريج وقد طعن ارسطو في هذا التعريف واعترض عليه

بان التدريج يعرف بالحصول في آن بعد الحصول في آن آخر والآن يعرف بطرف

الزمان والزمان مقدار الحركة فيلزم الدور واجيب بان التدريج هو اولى

التصور لانه حاصل لمن لم يخطر بباله شىء من مباحث الحكماء من الآن والزمان

فاندفع الدور ولمانع ان يمنع كون ماهية التدريج اوليا وفيه كلام ولكن

بالكم معنى وقوع الحركة في مقولة ان الجسم ينتقل من نوع لتلك المقولة الى نوع

آخر منها ينتقل على التدريج والمشهور ان الحركة تقع في اربع مقولات وهى الكم

والكيف والاين والوضع ولا تقع في المقولات الست الباقية اما الكم فتقع

الحركة فيها على وجهين له التخلخل والتكاثف والثاني النمو والذبول

والتخلخل ازدياد مقدار الجسم على التدريج من غير انضمام شىء من الخارج اليه

والتكاثف انتقاص مقدار الجسم على التدريج من غير انفصال شىء عنه هذا

هو التخلخل والتكاثف الحقيقيان واما التخلخل المجازى فهو تباعد اجزاء

الجسم بعضها عن بعض على وجه يتخللها جسم الطف من الجسم المتخلخل كما في

القطن المنفوش والتكاثف المجازى بازائه والدليل على صحتهما اى صحة

التخلخل والتكاثف الحقيقيين ان الماء الجامد يكون له مقدار فاذا ذاب

زاد مقداره وبالعكس وايضا لو اسخن الماء في آنية مسدودة الرأس

فانها تنشق وليس ذلك الا لان مقدار الماء الذى كان في داخل الآنية

ازداد واستعظم ولا يجوز ان تنشق بسبب حركة ما هو فيها لان تلك الحركة

ان كانت الى جهة وجب ان ينتقل الآنية اليها لان نقلها اسهل من صدعها

فان كانت الى الجهات لزم صدور الافعال المخالفة عن الطبيعة المتشابهة

ولا يجوز ان يكون لدخول ما هو خارج عنها فيها لانه لا ثقبة فيها وايضا القارورة لما

مصت وكبت على الماء يدخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين

له ان القارورة لما مصت خرج منها الهواء وبقى مكان الخارج خاليا ودخل

فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقى فيها بعد المص زاد مقداره

بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او بطبعه عند صعود

الماء فيرجع الى الحجم الطبيعي والاول محال لامتناع الخلاء فتعين الثانى فيقع

التخلخل والتكاثف والنمو عبارة عن ازدياد مقدار الجسم بسبب انضمام جسم آخر
اليه شبيه به متداخلا في الاصل مدافعا للاجزاء الاصلية الى جميع الاقطار
على تناسب طبيعي ولا بد من اعتبار التناسب ليخرج السمن والذبول انتقاص
مقدار الجسم بسبب انفصال بعض اجزائه الاصلية في الاقطار الثلثة على
تناسب طبيعي كما يعرض للمشايخ وهو غير الهزال فان المتزايد في النمو قد يهزل
وقوله في الكتاب تكونان بهما اي بالفتح والفصل واما الحركة في الكيف فكاستحالة
العنب من البياض الى السواد على التدريج واستحالة الماء من البرودة الى الحرارة
على التدريج وبالعكس وتسمى الحركة في الكيف استحالة واعلم انه ليس كل انواع
الكيف يقبل الحركة فان الزوجية والفردية لا تقبلانها كما ان معروضيهما لا
يقبل واما الحركة في الوضع فهي حركة الشيء على نفسه والدليل على وجودها
ان الجسم الذي لا مكان له كالفلك الاعظم او له مكان لكنه لا يخرج عن مكانه كسائر
الافلاك لما تحرك لا عن مكانه لم يكن متحركا حركة مكانية بل انما تتغير نسبة
اجزائه على سبيل التدريج الى امور خارجة عنه اما محوية فقط كما في الفلك
الاعظم او حاوية ومحوية كما في سائر الافلاك ولما تغيرت تلك النسبة
تغيرت تلك الهيئة الحاصلة بسببها وتلك الهيئة هي الوضع لا يقال كل واحد
من اجزاء الفلك المحوي متحرك حركة مكانية لانا نقول بعد التسليم ان المجموع
اعتبار آخر وقد وجد متغيرا عند تغير الاجزاء فهو متحرك ولست في المكان

فهي

فهي في الوضع واما الحركة في الاين فظاهرة والعلم بها ضروري وهذه الحركة
تسمى نقلة فان قلت لم لا يجوز ان يكون كل كيف واقع بالحركة انما يقع في آن
ويكون مجموع تلك الكيفيات الحادثة في آنات تتخللها ازمنة انما يحصل
في زمان هو مجموع تلك الازمنة وح لا تكون الحركة واقعة في مقولة الكيف
البتة ثم تكون كل من الكيفيات السابقة تتقدم مع وجود الكيفية اللاحقة
او يتوسط معها ويجتمع منها كيفية واحدة في الموضوع ثم النمو والذبول
ليسا حركة في الكم بل النمو انضمام جسم آخر وحصول جسم اعظم من كل منهما
والذبول انفصال جزء من اجزاء الجسم وبقاء الباقي من الجسم اصغر من الجسم
الذي كان مشتملا عليهما ولما كان النمو والذبول ليسا بحركة في الكم فطريق
الاولى ان لا يكون التخلخل والتكاثف المجازيان حركة في الكم فالقول بوقوع
الحركة في الكم انما يتحقق اذا ثبت وجود التخلخل والتكاثف الحقيقيين
وهو ممنوع عند بعضهم والحركة في الوضع اما ان توجد لمجموع الفلك المحيط
عند جسم محاط فلكي او عنصري او لاجزائه عند المحاط فان كان الاول
فمجموع المحيط عند المحاط على وضع واحد ابدا وان كان الثاني فالمحيط
ليس له اجزاء موجودة بالفعل اصلا فضلا ان يكون له اجزاء متحركة
في الوضع بالفعل قلت الجواب عن الاول ان موجب تلك الكيفيات
وهي الحرارات الحاصلة في حال استعداد الحرارة لما كان موجودا من

اول زمان حدوثها آلخ وكذا في ايّها الحادثة بينهما وجب دوام التأثير والتأثر
لدوام المؤثر والمتأثر فلزم حدوث الاثر بعدها وكان الاثر في كل آخر من زمان
الحركة اذ ما منه في آن آخر مثلها وهذه الكيفيات المتماثلة على الموضوع ان كانت
متماثلة امتنع اجتماعها فيه في حال واحد لاستحالة اجتماع المثلين وان
كانت متخالفة استحال اجتماعها فيه في حال واحد ايضا لاستحالة اتصاف
الشيء الواحد بحرارتين مختلفتين بالشدة والضعف في حال واحد ولان حصول
الحرارة الاولى مع الثانية توجب ان تحصل منهما حرارة واحدة وهي الثاني
ان الجسم النباتي او الحيواني لما كان واحدا بالتشخص من اول زمان نموه الى آخر
زمان ذبوله كان متحركا في الكم بالضرورة حركتين متضادتين وهي الثالث
ان الحركة الوضعية لمجموع كل فلك باعتبار ابعاضه المتباينة تمايزا وهميا
او خارجيا كيف والاوضاع المتعاقبة عليه بسبب حركته الدورية سبب
لحدوث هذه الآثار الغريبة من طلوع الكواكب وغروبها وغيرهما من الحوادث
العنصرية وغيرها لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون متغيرا
الى هذا النوع من الكيفية حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون كذلك
لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون
والبروز فانهم يقولون الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر بسيطا صرفا
بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه مسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم

من جنس ما كان مغلوبا فيه ظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويقاوم
الغالب ويختلط فيه فيحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين آحادها فيتخيل
هناك امران الحرارة والبرودة لانا نقول نجزم ببطلان القول بالكمون والبروز
حاصل هاهنا الحس يكذبه لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا ادخلنا البشرة
فلا يخ اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة اولا وكلاهما
باطل اما الاول فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان تحس سخونتها كما تحس
بها اذا صار الماء حارا والحس يكذبه واما الثاني فلان الماء لطيف سهل تفرق
اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما تفرقا لطيفا لا عما يكون اتصاله به
غير طبيعي فان اتصال النار بالماء غير طبيعي فان قيل ان الحرارة في الماء الحار
ليست على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب
نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له اجيب بان الجسم مثلا لو كان حرارته
بسبب ورود الاجزاء النارية عليه من خارج لكانت الاجزاء النارية الداخلة
فيه مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فانا نجد الكبريت
لما لاقته نار قليلة كشعلة مصباح يصير كله نارا ويحترق وهو ولا يكون في
الجوهر الحركة لا تقع في الجوهر وقد يتوهم وقوع الحركة في الصور الجوهرية المتعاقبة
وهو باطل لان حصول الجوهر دفعي الوجود ولا شيء من الحركة بدفعي الوجود
والكبرى ظاهر واما الصغرى فلانه لو كان تدريجيا لكان قابلا للاشتداد
حصول الجوهر

والضعف والنائل باطلٌ لان عند الاشتداد والضعف ان لم تبق ذات الصورة
كان ذلك اعداماً لها وان بقيت كان التغير في عوارضها لا في ذاتها ولقائل ان
يقول هذا الدليل بعينه قائم في الكيفيات من غير تفاوت واعلم ان الاشتداد
توجه المحل الى الغاية بانواع مختلفة الحقيقة في حال حتى لا يوجد كل واحد
اي حال كون المحل في حال
منها في آنين ولا يبقى شيء منها آنين كما ان الماء يسخن بالنار يسيراً يسيراً والضعف
انصراف المحل عن الغاية بانواع كذلك كما ان الماء المسخن اذا فارقته النار شيئاً
فشيئاً يبرد شيئاً فشيئاً وتوضيحه ان الاشتداد والضعف حركة ولا شك
ان الحركة انما تتحقق اذا كان للمتحرك حالة في كل آن لا يكون له قبل ذلك الآن ولا بعد
ذلك الحالة فكما ان الجسم اذا تحرك في الاين يكون له في كل آن يفرض حصول في مكان
مغاير لحصوله في مكان آخر وهذه الحصولات لا تستقر آنين فكذلك اذا تحرك
في الكيف يكون له في كل آن كيفية لا تستقر واذا تبدل الحال كذلك على محل فلا بد
ان يكون ذلك المحل متقوما بدون الحال فيكون عرضاً بخلاف الصورة فان المحل
لا يتقوم بدونها فيمتنع تبدلها عليه هذا هو خلاصة الكلام لا يقال ان اريد ان
الهيولى لا تتقوم بدون مرتبات الصورة فممنوع فان الهيولى شخص واحد مستمر
على تعاقب الصور وان اريد انها لا تتقوم بدون مطلق الصورة فلم لا يمنع
ذلك من توارد الصور الشخصية او النوعية عليها لانا نقول الهيولى في نفسها
اي عدم تقوم الهيولى الا بدون مطلق الصورة
لا توجد الا بالاشياء بالقوة والذات لغير المحصل فيستحيل ان يتحرك من شيء الى شيء

فلو

فلو تحركت في شيء لم يكن بد من ان يكون لها صورة بالفعل فيمتنع ان يتحرك في الصورة
بالضرورة فان قيل لو تحرك الجسم في الكيف فاما ان يكون له كيفية واحدة في الحالتين
او كيفيات متعددة فان كان له كيفية واحدة فلا حركة في الكيف اذ لا معنى لها (اي للحركة في الكيف)
الا الانتقال عن كيف الى كيف وان كان له كيفيات متعددة فان وجد شيء منها
في اكثر من آن واحد فقد انقطع الحركة لما مر ان الحركة لا يتصور الا اذا كان للجسم
في كل آن يفرض حالة لا تكون قبله ولا بعده ولو وجد شيء منها في آنين كان له
حالة في آنين يكون له تلك الحالة فيما قبل ذلك الآن او بعده وان لم يوجد كل منها
الا في آن واحد لزم تتالي الآنات وانه محال اوجب مثل الاشتداد اما ان يكون من نوع
الاضعف او لا يكون فان كان من نوعه فاما ان يكون الضعيف باقيا عند
وجود الاشتداد او لا يكون فان بقي عند وجود الاشتداد يلزم اجتماع المثلين وان لم
اي الضعف الذي هو نوع من الاشد
يبق بل يحدث الاشد فرداً آخر من نوع الضعيف فيكون النوع مقولاً بالتشكيك
حادث من الاشد
على افراده وانه محال فاذا لم يكن الاشد من نوع الضعيف بين الانواع لا شك انها
آنية فاما ان يكون بين تلك الآنات زمان اولا فان لم يكن لزم تتالي الآنات وان كان
بين الآنات زمان
بين الآنين زمان لم تكن الحركة متصلة قطعاً فقد بان ان لا حركة في الكيف فنقول
هذا منقوض بالحركة في الاين والوضع فانه لا شك في تحققها مع ورود ما ذكرتم فيهما فان
الجسم لو تحرك في الاين فلا يخلو اما ان يكون له من ابتداء المسافة الى انتهائها اين
واحد او اين متعددة فان كان له اين واحد فلا حركة في الاين وان كان له اين

متعددة فاما ان يكون الجسم في شيء منها اكثر من آن واحد فتنقطع الحركة اولا
يكون في كل منها الا آنا واحدا فيتشافع الآنات او نقول الآنون المتعددة
آنية فاما ان يكون بين الآنات زمان او لا يكون ولا تخلص عن الشبهة الا بان جسم اي تتالي
يقال للجسم من اول المسافة الى آخرها آن واحد مستمر وهو كونه متوسطا بين المبدا
والمنتهى لكنه غير مستقر ويتعدد بحسب تعدد حدود المسافة وحدود
المسافة بالفرض ولا يكون تعدد الآنون الا بحسب الفرض فكذلك نقول للمتحرك
للمتحرك كيفية واحدة ولا نم انه لا يكون له حركة ح وانما يلزم ذلك لو كانت تلك
الكيفية آنية وليس كذلك لان كيفية الجسم وان كانت واحدة الا انها لا
تستقر بمعنى انها في كل آن تفرض يكون كيفية اخرى فتعددها الكيفيات لا يكون
الا بالفرض ومما يقال في استحالة وقوع الحركة في الجوهر ان الحركة عرض في المتحرك بيان م
ولما كان الامر كذلك كان الكون الحاصل بالحركة عرضا في المتحرك بطريق الاولى
فان المتحرك لما كان غير متحصل الوجود وغير معلوم الذات بالحركة كان عدم والصور جوهر
تحصله وعدم تقومه بما يتبعها اولى وفيه منع ظاهر ولان سائر المقولات
لجواز ان يكون الجوهر حاصلا من العرض ولا دليل يدل على بطلانه تعقل امثاله
اي ولا تقع الحركة بالذات في بقية المقولات لانها امور عارضة لغيرها لا
تعقل بالذات فان كانت معروضاتها قابلة للحركة قبلت هي ايضا بالعرض
فلو تغيرت على حالة واحدة عند تغير متبوعها لزم استقلالها بنفسها والا اي وان لم اي معروضاتها معروضا
ولا دفنه نظر لان سائر الاعراض انما يوجد عارضة لغيرها من الموضوعات قابلة للحركة فلا تعقل

فلو استلزم انحصار وجود الشيء في عروضه يقتضي ان لا تقع الحركة الا بتوسط
وقوعها في موضوعه لكانت الحركة انما تقع في العرض بتوسط وقوعها في الجوهر
وهو باطل لما مر والاولى ان يقال لما استقروا المقولات الخمس الباقية وجدوا
بعضها بحيث يكون تابعا في قبول الحركة وعدمها لقبول ما يلحقها كالاضافة
فانها لما عرضت لما لا تقع الحركة فيه فانما يكون حصولها دفعة فلا يتصور لذات
فيها الحركة كالابوة والبنوة فانهما انما تعرضان للذات وهو لكونه جوهرا
لا تقبل الحركة اصلا لا بالذات ولا بالعرض ولما عرضت لما تقع الحركة فيه
فلا محالة تقع الحركة فيها ايضا بالعرض بواسطة وقوعها في معروضها
كالاشدية والاضعفية العارضتين لافراد الحرارة فبوقوع الحركة فالتفا وب
التدريجي في افراد الحرارة تقع الحركة في الاشدية والاضعفية وكذا الطول
والقصر العارضان للمقادير فان وقوع الحركة في معروضها وهو المقدار
يستلزم الحركة في الطول والقصر ومتى فانه لما كان غنيا عن حصول الشيء
في الزمان او في طرفه فان كان متى لشيء لا يكون حصوله الا بالحركة فيه كالاين
والكيف والكم والوضع اي حصل كل منها بالحركة فيه مستمرا غير مستقر الاجزاء
لا يكون لمتى ايضا تدريجيا فتقع الحركة فيه ايضا فان حصول هذه الاشياء
في الزمان مشروط بحصولها في انفسها فاذا كان حصولها في انفسها تدريجيا
فلا بد ان يكون حصولها ايضا في الزمان تدريجيا فيكون متاها تدريجيا ولما

كان المنتهى متى لشيء يكون حصوله دفعياً يكون حصول ذلك المنتهى ايضاً دفعياً كمنتهى
الوصول في منتهى المسافة فان الوصول في منتهى المسافة لما كان آنياً يكون حصول
منتهيه وهو كون الوصول في طرف من الزمان آنياً فلا يقع حركة في ذلك المنتهى وحدوا عطف على دوله ذلك
بعضاً منها بحيث يكون وقوع الحركة فيه وعدمه تابعاً لما يكون سبباً لحصول وحدوا بعضها
تلك المقولة فان كان وجود ذلك السبب بالحركة يقع الحركة في تلك المقولة
ايضاً والا فلا كالملك فانه لما كان عبارة عن الهيئة الحاصلة للشيء بسبب ما يحيط
به وينتقل بانتقاله فان كان احاطة ما يحيط به دفعة يكون حصول ذلك
الملك ايضاً دفعة كما اذا فرضنا ان التختم وقع عقيب التعمم دفعة يكون
الملك الحاصل ح دفعياً لا تدريجياً واذا فرضنا حركة ما يحيط به في الكم
كحال الفرخ مع اهابه الذي ينمو وينمو طولاً وعرضاً بالتدريج الى الغاية او في
الاين او الوضع او تبدله ~~بالتدريج~~ يحدث الملك ح شيئاً فشيئاً فحصول
ذلك الملك المتجدد المستمر الغير المستقر انما هو بحركة في الملك وكان ينفعل
وان ينفعل فانهما لما كانا عبارتين عن هيئة غير قارة اما تأثيرية او تأثرية فان
كان تلك الهيئة سببها حصول شيء مستمر غير مستقر يكون تلك الهيئة ايضاً مستمرة
غير مستقرة وذلك الاستمرار الحاصل عن الاستقرار هو الحركة في ان ينفعل
ان كانت تلك الهيئة تأثيرية وفي ان ينفعل ان كانت تأثرية كما اذا نفخنا
بالكير في النار الموقدة التي عليها ما يتسخن مستمراً ما دام النفخ متصلاً غير تدريجية فهاهنا

منقطع يحصل لتلك النار هيئة تأثيرية مستمرة غير مستقرة لا تزال تشتد
وللماء هيئة تأثرية كذلك واما اذا اثر شيء في شيء دفعة بغير استمرار واشتداد
اي لا تزال تشتد
لزوال سببه عقيب حصوله دفعة لا يكون الحركة ح واقعة لا في ذلك
الفعل ولا في ذلك الانفعال ومثاله اكثر من ان تحصى فعلم من هذا ان اي مقولة
حصل لها الاستمرار اما بالاشتداد او بالضعف فيها وقعت الحركة
واي مقولة لم يكن كذلك فلا يكون الحركة واقعة فيها واعلم ان تعليل المصنف
بقوله فانها تابعة لمعروضاتها انما يستقيم في الاضافة ومتى كما بينا ولا
يستقيم في غيرهما ولو قال بعده او لما يكون حصوله سبباً لحصولها في
معروضاتها لاستقام في الملك والفعل والانفعال ايضاً هذا ما فتح الله لي من
سر هذا السر والله الميسر لكل متعسر قوله ولا بد لكل حركة اعلم انه لا بد لكل
حركة من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما
اول ثاني ثالث
فيه الحركة اي المقولة التي وقع فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما له
رابع
الحركة اي المتحرك وهو موضوع الحركة وما به الحركة اي المحرك كالطبع والقاسر
خامس
والزمان الذي يقع فيه الحركة وتشخص الحركة انما يتحقق بتشخص موضوعها اي
سادس
المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم يكن الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض
الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو تعدد الزمان لم يكن الحركة
واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني واستحال

الحركة اما واحدة واما كثيرة والوحدة اما ان يكون شخصية او نوعية او جنسية اما وحدتها الشخصية فبوحدة امور ثلثة موضوع الحركة وزمانها وما فيه الحركة)

من الساخن الى البارد لم يكن الاشتغال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع
اعادة المعدوم لان الاشتغال الاول والاستحالة الاولى تعدمان بانقضاء الزمان
الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقع فيها الحركة لانه لو تعدد المقولة
لم تتحقق الحركة واحدة بالشخص قوله لقد الواحد قد يتحرك الى جهتين في زمانين بعلل
لاعتبار وحدة الزمان في تشخص الحركة بتقرير ان المتحرك الواحد قد يتحرك الى
جهتين في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع
ووحدة ما فيه الحركة فتتحد الحركة مع بوحدة الزمان قوله وقد يشتغل وينمو في زمان
واحد ذي بعض النسخ في آن واحد وهو خطأ لان الاشتغال والنمو لكونهما حركتين لا يمكن
ان يقعا في آن واحد تعليل لاعتبار وحدة ما فيه الحركة في تشخص الحركة وتقريره
ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان وينمو فيكون الموضوع
واحدا والزمان واحدا ولم يتحد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة فعلى
هذا اراد بالاشتغال الاينية ويجوز ان يراد به ما هو اعم من الاينية لتكون افيد فعلم
انه لما اتحد ما ذكرنا من الامور لزم اتحاد المبدأ والمنتهى ايضا بالضرورة واما
وحدة المحرك فغير معتبرة في وحدة الحركة اي لا يشترط في وحدة الحركة وحدة
المحرك ولا يضر تعدده لانا لو قدرنا ان محركا حرك جسما وقبل انقطاع حركته
حركه محرك آخر فان الحركة واحدة مع ان المحرك متعدد واعترض عليه بان اثر المحرك
الثاني اما ان يكون نفس اثر الاول او غيره والاول محال لامتناع استناد الاثر
المحرك الاول

الواحد الى مؤثرين مستقلين فتعين ان يكون اثر المؤثر الثاني حركة اخرى غير الحركة
الاولى فلا يكون الحركة متحدة واجيب حينئذ بالقسم الثاني ولا يلزم منه عدم
الوحدة لانا نريد بوحدة الحركة اتصالها واثر الاول متصل باثر الثاني بحيث
يبقى الهوية الاتصالية التي للحركة فالاتحاد متحقق قوله وتنوعها اي تنوع
الحركة وهو كونها انواعا مختلفة وهو اختلافها بالماهية بتنوع المبدأ والمنتهى
فان الصعود اي الحركة من المركز الى المحيط يخالف الهبوط اي الحركة من المحيط
الى المركز بالنوع وكذا بتنوع الحركة بتنوع ما فيه الحركة كاخذ الجسم الابيض الى
انتقاله من الساذج الى التصفر ثم الى التحمر ثم الى التسود بان ولغيره من
الساذج الى الفستقية ثم الى الخضرة ثم الى السواد ولا اعتبار لتنوع المحرك
وتنوع الموضوع وتنوع الزمان ان قدر تنوعه بان يكون له اجزاء مختلفة
بالماهية في تنوع الحركة اما عدم اعتبار تنوع المحرك فلجواز استناد المختلفات
بالماهية الى اثر واحد فان المحركات المختلفة قد تفعل كل واحد منها حركة موافقة
بالنوع لحركة اخرى واما عدم اعتبار تنوع الموضوع فلجواز اشتراك المعروضات
في عارض واحد فان الساذج الذي في القطن والذي في الثلج مختلفان بالموضوع
مع انهما متفقان بالحقيقة والمعروض موضوع للحركة والحركة عارضة له فجاز
ان تختلف الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واما عدم اعتبار تنوع
الزمان فلانه عارض للحركة لكونه مقدارا للحركة ويجوز اشتراك العوارض

لا نزاع في ان ما يوجب تشخص الحركة وحدة هذه الثلاثة
شيء وما يوجب اختلافها بالنوع
وما يوجب اختلافها النوعية
والمراد بالوحدة الاتفاق
كثيرا بالعدد مع اتفاق
افرادها
وكونه حركتين من مبدأ معين
الى منتهى معين لكن احدهما بالاستقامة والاخرى بالاستدارة
هذه اسباب اختلاف الحركة
بالنوع واما ما يوجب اتحادها
بالنوع فهو اتحاد هذه الثلثة
كانتقال الجسم من مبدأ
الى منتهى معين على خط
منحنٍ قطري ما ذكرناه
المراد بالنوع في قوله
وتنوعها تنوع ما منه
الاختلاف بالنوع كما هو
المتعارف لا اتحادها بالنوع
كما سبق الى بعض الاوهام
وكيف يصح هذا مثله
الصعود والهبوط المختلفين
بالنوع

المتنوعة في معروض واحد بالنوع ويجوز اشتراك الازمنة المختلفة في معروض
واحد وهو الحركة الواحدة قوله واختلافها بالجنس اي اختلاف الحركة
بالجنس اي كونها اجناسا مختلفة باعتبار ما وقع فيه الحركة هو كالنقلة
والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة
اي الحركة في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة في الوضع واقعة في الاين والكيف
والكم والوضع وهي اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس
قوله وتضادها اي وتضاد الحركة اي كونها حركات متضادة ليس لتضاد
المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر منهما حركة
واحدة بالشخص ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو فرض فيه تضاد فهو عارض
للحركة وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض ولا لتضاد ما فيه الحركة
لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق بل لتضاد الحركة لتضاد
ما منه وما اليه اي لتضاد المبدا والمنتهى وتضاد المبدا والمنتهى اما بالذات
كالسواد والبياض فان بينهما تضادا بالذات فالحركة من السواد الى البياض
تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد بين المبدا والمنتهى بالعرض
كالصعود والهبوط فان مبداهما ومنتهاهما نقطتان متماثلتان من حيث هما
نقطتان لا تضاد بينهما لكن عرض لهما التضاد من حيث ان احدى النقطتين
صارت مبدا للحركة والاخرى صارت منتهى للحركة وانقسام الحركة بانقسام

الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله
وبانقسام المسافة لان الحركة الواقعة في نصف الزمان المسافة نصف الحركة
الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام
المحل يقتضي انقسام الحال فيه اذا كان حلوله لذاته فان المتحرك اذا كان منقسما
الى جزئين او اكثر وكان مجموع ذلك المتحرك متصفا بالحركة فلا بد ان يتحرك كل واحد
من اجزائه لانه اذا تحرك جزء منه ولم يتحرك الجزء الآخر يكون المتحرك في الحقيقة
ذلك الجزء الواحد لا مجموع المتحرك فاذا تحرك كل واحد من اجزائه يكون
لكل واحد منها حركة مغايرة لحركة الآخر فينقسم الحركة قوله ولا بد لها من قوة
اعلم انا قد نجد الجسم بحيث يصدر منه الحركة تارة ولا يصدر اخرى فالجسم من
حيث هو جسم لا يقتضي الحركة والا لامتنع ان يسكن ولا يقتضي السكون ايضا
من حيث هو والا لامتنع ان يتحرك اصلا فاذا تحرك فلا بد ان يكون لها قوة توجبها وتلك
القوة اما ان يكون من امر في ذاته او من امر غريب خارج من ذاته اذا
تمهد هذا فنقول الحركة اما غير عرضية ان كانت حاصلة فيما وصف بها
بالحقيقة او عرضية ان لم يكن حاصلة فيه بل فيما يقارنه كحركة جالس السفينة
والحركة الغير العرضية اما القوة خارجة عن المتحرك او غير خارجة والاولى القسرية
كحركة الحجر المرمي الى فوق والثانية الذاتية وهي اما بسيطة على نهج واحد واما مركبة
لا على نهج واحد والبسيطة اما الارادية وهي الفلكية او لغير ارادة وهي الطبيعية

لحركة العناصر الى احيازها بالطبع عند مفارقتها والمركبة اما ان يكون مصدرها
القوة الحيوانية او لا يكون والثانية الحركة النباتية والاول اما ان يكون معها
شعور وهي الحركة الحيوانية الارادية او لا وهي التسخيرية كحركة النبض والات الارادية صح
التنفس كالرئة والعجب هذا هو الحصر الضابط لجميع اقسام الحركة واما تقسيم
المصنف رح اخلال به لذكر بعض الاقسام ومخالفته لما ذكره هذه القسمة الجامعة
من مصطلحات القوم فظاهر واعلم ان الطبيعة تقال على معان والمعنى المقصود
ههنا انه مبدأ اول لحركة ما يكون فيه وسكونه بالذات لا بالعرض ففي لفظ
يكون فيه ضميران ضمير مستتر في يكون وضمير بارز في فيه اما المستتر فيرجع الى المبدأ
واما البارز فالى ما اي الطبيعة مبدأ اول لحركة جسم يكون ذلك المبدأ فيه
وسكونه بالذات وليس المراد من المبدأ العلة التامة لامتناع انفكاك
المعلول عن العلة التامة فلو كان الطبيعة علة تامة للحركة يلزم من بقاء الحركة
بقاء الطبيعة وليس كذلك وايضا قد اعتبر انها مبدأ للحركة والسكون
فلو كانت علة تامة لاجتماعهما في الوجود وانه مح بل المراد انها علة فاعلية يتوقف
فعلها على احد شرطين بعضها الحركة مع عدم الحالة الملائمة والسكون معها والمراد
بالحركة انواعها الاربعة وبالسكون ما يقابلها وبالاول الغرض اي الاول بلا واسطة
فيه وهي الحركة انواعها الاربعة وبهذا يخرج النفوس الارضية وهي النباتية
والحيوانية فانها تحرك اجسامها المركبة بحسب استخدام طبائع تلك الاجسام

التي فيها من الجذب والدفع وغيرهما فيكون بين النفوس والاجسام المحركة واسطة
من طبائعها وقواها مثلا النفس النباتية تحرك العناصر في الاقطار على نسبة
مخصوصة والثمار في الالوان من الخضرة والبياض الى السواد فتحرك العناصر
على تلك النسبة والثمار في تلك الالوان فالحركة اما منسوبة الى العناصر والثمار
اولا والى النفس النباتية ثانيا واما الكيفيات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة
واليبوسة فتخدم القوى في تحريكها على ما فصلت في الكتب الطبيعية فان قلت
الطبيعة ايضا انما تحرك الجسم بواسطة الميل فلا يكون مبدأ اولا قلت الميل
ليس بمتوسط بل آلة لها فان المراد بالمتوسط هو المتوسط المحرك فان النفس
تحرك العناصر في الاقطار او في الكيفيات بواسطة الطبائع وهي محركة ايضا
وبقوله ما يكون فيه احتراز عن المبادي الصناعية كالبناء فانه مبدأ لحركات
الالات من الآجر والجص وغيرهما وكالنجار والصائغ فانه مبدأ لحركة
الخشب وحركة المطرقة على الذهب والمبادي الصناعية لا بد فيها من الشعور
فيكون احترازا عن المبادي القسرية واعلم ان الحركة القسرية انما تتم بامرين
احدهما القاسر وثانيهما طبيعة المقسور فانا نعلم بالضرورة ان الحجر لولا
يتحرك الى فوق فان الحركة صادرة عنه والقاسر لا يحرك الحجر بواسطة طبيعته
فان الفاعل والواسطة لا يختلفان في الفعل بل القاسر محرك اول وكذلك الطبيعة
المقسور بحسب تحريك القاسر فان قلت فاعل الحركة القسرية

طبيعة المقسور لا القاسر والا لزم من انعدامه انعدامها بل هو من المعدات فهو غاية بعيد المبدإ فما الحاجة الى اخراجه بعد ما يكون فيه نقول هذا وان كان هو التحقيق الا ان القاسر لما شابه في الظاهر المبدأ الفاعل حتى سبقت الاوهام العامية الى ان البناء فاعل للبناء مست الحاجة الى الاحتراز عنه دفعا للوهم واما قوله بالذات لا بالعرض فنقول في شانه قد اعتبر في التعريف ان الى المحرك وهو المبدأ والمتحرك وهو ما يكون فيه فقوله بالذات يمكن ان يتعلق بالمحرك حتى يكون تحريكه بالذات لا بحسب تسخير قاسر ويمكن ان يتعلق بالمتحرك حتى يكون حركته بالذات لا عن غايته وبالجملة هذا القيد احتراز عن طبيعة المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية وليس تحريكها بالذات بل بالتسخير او تحريك بالذات ولا تسمى طبيعة بهذا الاعتبار وكذلك قوله لا بالعرض يحتمل ان يتعلق بالمحرك حتى لا يكون تحريكه بالعرض وان يتعلق بالمتحرك حتى لا يكون حركته بالعرض واما ما كان فهو احتراز عن مبدإ الحركة العرضية كطبيعة النحاس من حيث انه صنم فانها وان كانت مبدأ قريبا لحركته الا انها ليست بحركة من هذه الحيثية الا بالعرض فهي ليست بطبيعة من هذه الحيثية بل من حيث انها طبيعة جسم او نحاس وكجالس السفينة فانه متحرك بالعرض فطبيعته مبدأ للحركة العرضية لكن لا يقال عليها الطبيعة بهذا الاعتبار والحاصل ان كل جسم يتحرك او يسكن فلا بد ان يكون لحركته وسكونه مبدأ فمبدأ حركته وسكونه اما يتوسط شيء آخر

اولا بتوسطه فان كان بتوسط كالنفس الارضية تحرك جسمها بتوسط طبائع العناصر فهو ليس بطبيعة وان لم يكن بتوسط فاما ان يكون حالا في الجسم المتحرك اولا فيه والثاني كالمبدإ القسري ليس بطبيعة وان كان في الجسم المتحرك فاما ان يكون مبدأ الحركة بالذات اولا يكون فان لم يكن كطبع المقسور فانها مبدأ للحركة القسرية لكن لا بالذات بل بتسخير القاسر لم يكن طبيعة وان كان مبدأ الحركة بالذات اي لا بحسب تسخير القاسر فاما ان يكون مبدأ للحركة بالعرض اولا بالعرض فان كان مبدأ للحركة بالعرض كحركة الصنم من نحاس فان مبدأ الحركة في النحاس مبدأ لحركة الصنم بالعرض فهو ليس بطبيعة من هذه الحيثية وحده والبطؤ ليس لتخلل السكنات زعم القائلون بالجزء ان السبب في بطؤ الحركات تخلل السكنات فاذا خلصت الحركة عن السكنات كانت في غاية السرعة ولما تخللها سكنات كانت بطيئة ويختلف البطؤ بحسب زيادة السكنات ونقصانها وهو باطل وقد يبين له ان البطؤ لو كان بسبب تخلل السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة من حركات عدو الفرس في نصف يوم الى حركاته كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم التي هي ربع الدور تقريبا في نصف ذلك اليوم على حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة وازيد لان فضل ربع الدور على الفراسخ التي قطعها الفرس يتعدى في ذلك الزمان الف الف مرة وازيد فينبغي ان لا نحس بحركاته المعلومة

اي زعم القائلين بالجزء ان البطؤ لتخلل السكون

حركات

لانه يكون في مقابلة كل سكون في الفرس حركة من الفلك

حركاته نصف ربع الدور

لكن حركة الفلك الاعظم ازيد من حركات الفرس بالالف مرة فيجب ان يكون السكنات المتخللة في حركات الفرس ايضا ازيد من حركاتها بالف الف مرة

هذا

في تلك السكنات ولكن الامر بالعكس فهو لا تحس بسكنات اصلا في تلك الحركة الان اما
لو اغرزنا خشبة في الارض فلا شك انه لو اذا ارتفع الشمس عن الافق انتشر في
تلك الخشبة ظل في الجانب المغربي ثم لا يزال ينقص الظل الى غاية ارتفاع
الشمس فلو جاز ان يكون البطوء بسبب تخلل السكنات لكان بطوء انتقاص
ظل الخشبة بالنسبة الى سرعة ارتفاع الشمس لاجل تخلل السكنات
من اجزاء الظل بحاذاة ارتفاع الشمس جزءا وسكون الظل بحاله لكن ذلك باطل بالمشاهدة
فان قلت لم لا يجوز ان يكون سبب انتقاص الظل ارتفاع الشمس قدرا من الفلك
يعتد بالارتفاع عنه جزءا ويكون الظل ساكنا في ارتفاع جزء من الشمس وساكنا ايضا
في ارتفاع جزء آخر فاذا بلغ اجزاء الارتفاع الى قدر يعتد به يكون سببا لتحرك الظل
قلت انتقاص الظل بارتفاع الشمس جزءا من غير توقفه الى ارتفاع اجزاء
اجزاء يعتد بها ظاهر ظن وانكار ذلك مكابرة بل الموجب للبطوء في الحركة الطبيعية
ممانعة المخروق من ماء او هواء او غيرهما وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة
الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما والحق ان يكون في الحركة القسرية اما
ممانعة الطبيعة والمخروق كما في الحجر المرمي الى فوق واما ممانعة المخروق
فقط كما في الحجر المرمي الى اسفل قوله والمشهور لا بد وان يتخلل المشهور من الحكماء
انه لا بد وان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة والهابطة
زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يلزم ان يكون بينهما زمان

سكون واحتج الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة
وصوله الى ذلك الحد آني لانه لو كان وصوله الى ذلك الحد في زمان ففي نصفه اما
ان يحصل الوصول اولا فان لم يحصل لم يكن ما فرضناه زمان الوصول وان حصل
لم يكن حصوله في ذلك الزمان بل في نصفه ولما كان الوصول في آن فلا بد وان يكون
الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة القريبة
لوصول المتحرك الى ذلك الحد ثم ان المتحرك لما تحرك عن ذلك الحد ويقع عنه
بعدما كان واصلا فلا بد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة رجوعه عن ذلك
الحد فذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد
علة موجبة للوصول الى الحد واللاوصول اليه فذلك الميل الآخر يحدث في آن
اللاوصول ويكون آن اللاوصول مغايرا لآن الوصول لامتناع اجتماع ميلين
مختلفين لجسم واحد في آن واحد والا يلزم اجتماع الوصول واللاوصول
في آن واحد وحينئذ لا محالة اما ان يتخلل بين الآنين زمان اولا والثاني
باطل والا يلزم تتالي الآنات وهو محال فانه لو اجتمع آنان يحصل بينهما امتداد
والامتداد الزماني منطبق على الحركة والمسافة فيلزم وجود الجزء الذي لا يتجزى
وهو محال فتعين الاول وان يتخلل بينهما زمان هو زمان السكون لان المتحرك
في ذلك الزمان لا يتحرك الى ذلك الحد لما بعد انه وصل اليه ولا زال عنه
لانه ما ابتدا بالمراجعة والمفارقة فان قلت كما ان الحركة تفعل الوصول

مع عدمها في آن الوصول فلم لا يجوز ان يفعل الميل الى الوصول مع عدمه في آن الوصول
لانه علة معدة لا علة موجبة له كما ان الحركة علة معدة للوصول لا موجبة بل
الميل الموصل كما هو موجود في حال الحركة يكون موجودا ايضا في آن الوصول بل (الى الوصول)
الوصول الى كل حد من حدود المسافة انما يوجد بميل يوجد الوصول في آن الوصول
وبالجملة الميل يخالف الحركة فانها توجد في طرف زمانها وفي زمانها ايضا وهي انما
توجد في زمانها دون طرفه وحاصل الفرق بين الحركة والميل وان وقعا في الزمان
الا ان الميل يوجد في الآن ويستمر والحركة لا تقع الا في الزمان وانما وجب
وجوده في طرف زمانها لان الجسم اذا كان في مكان انما يتحرك منه لفاعل فيه
وهو في ذلك المكان ميل بحركة منه ويبقيه عنه ولهذا يوجد فيه وهو في مكانه الاول
كان موجودا فيه في اول زمان حركته فيستمر الى الوصول الموجود الى آخر زمان الحركة وكان
موجودا في آخر زمان الحركة الذي هو آن الوصول موصلا له فان قلت انما يلزم مما
ذكرتم ان يكون الميل موجودا في اول زمان الحركة وفي زمانها ولا يلزم منه ان يكون موجودا
في الطرف ايضا كيف والميل الطبيعي لو كان موجودا في آخر زمان الحركة لزم ان (اى في آخر زمان الحركة)
يكون الجسم لما تحرك الى موضعه الطبيعي يبقى الميل الموصل فيه في حال كونه في مكانه
الطبيعي لكنهم صرحوا بخلافه قلنا يمكن ان يجاب عنه بان الحجر لما تحرك في الهواء الى
حيزه الطبيعي فلا شك في بقاء ثقله لكن ثقله ما دام في الهواء كان مزيلا ومحركا
متقربا وبهذا الاعتبار هو ميل فاذا وصل الى حيزه كان ثقله موصلا ويبقى دائما (اى الحجر) (الطبيعي)
الى الثقل الحجر

في حين والذي زال هو الميل من حيث انه ميل مزيل لا ميل موصل فان قيل
يلزم مما ذكرتم ان يكون النصف الثاني للحركة الواقعة على مسافة ما انما يحصل
بميل يكون بينه وبين الوصول الى منتصف تلك المسافة في زمان يكون الجسم
فيه ساكنا ولا قائل به سواء كانت المسافة منتصفة بالفعل او بالقوة وكذلك
الحركة المتصلة الواحدة على مسافة واحدة يكون بميل واحد سواء كانت (اى يكون الجسم في منتصف تلك المسافة)
المسافة منتصفة بالفعل او بالقوة والحركة المتصلة الواحدة بالشخص
الممتدة من اول المسافة الى آخرها لم تنقطع في آن وصول المتحرك الى منتصف المسافة في
ولم يتغير الميل عن التحريك فالميل كما يكون علة للوصول الى المنتصف كذلك
يكون هو بعينه علة للتجاوز عن المنتصف بلا ميل آخر يكون سببا للتجاوز (الى آخرها) (الى نفعت)
عن المنتصف فظهر من هذا جواب ما قال ان الحجة منقوضة بالحدود المفروضة
في المسافة فان قال المتحرك الى كل حد يفرض في المسافة انما يكون واصلا اليه
في آن الى آخر الدليل فان قلت لا نسلم ان المتحرك واصل الى الحد المفروض
فان الحد المفروض معدوم في الواقع والوصول الى المعدوم محال فضلا عن
الوصول في آن قلت لا معنى للوصول الى الحد المفروض في حين بحيث لو فرض (الا الحصول ثم)
ذلك الحد موجودا كان الحصول في ذلك الحين عين الوصول بهذا المعنى
ضروري والنقض به لازم واما تقييد الحدود بالمفروضة لانه لو توقف في مسافة التي
يكون فيها حدود بالفعل فربما يلتزم السكنات في مثل تلك المسافة فان قلت (اى الله للحدود لو هذه بحلاوة زمان السكون)
والالزم من الزام السكنات في الحدود المفروضة انه قال الحدود الموجودة بالفعل لو كان السكون (الحجر)

لاحاجة في الدليل الى التعرض للميل الاول لانه يكفي ان يقال لما تحرك الجسم الى الحد
الى ذلك الحد آني ثم لما تحرك عن ذلك الحد فقد زال وصوله واما يكون زوال وصوله
وحركته عن ميل حادث وحدوثه ليس في جميع زمان اللاوصول بل في
طرفه فيكون في طرفه زوال الوصول ولا يكون فيه الوصول فهناك آنان آن الوصول
وآن اللاوصول وبينهما زمان السكون وليس ان ما قررتم مبنا على
امتناع اجتماع ميلين فلا بد من التعرض للميل الاول وانما ما ذكرتم طريق
آخر في الدلالة وتعين الطريق غير لازم فان قيل ان الحركة لما انحصرت
في الطبيعية والارادية والقسرية كذلك السكون الذي معا لها منحصر
في الاقسام الثلاثة فلو سكن الحجر المقسور في الهواء لكان سكونه اما طبيعيا او
اراديا و هو ظاهر الاستحالة واما قسريا وليس كذلك اذ لا قاسر ثمة اصلا
فنقول يجوز ان يكون امتناع وجود الميلين هو سبب وجوب السكون كما ان امتناع
الخلاء قد يكون سبب الحركة التخلخلية لا يقال لو وجب السكون بين كل حركتين مختلفتين
لكان الخردلة المرمية الى فوق اذا صادفنا في حال سكونها في الهواء عند انتهاء
حركتها جبل نازل بالطبع الى اسفل مانعة من حركته في زمان سكونها وهو
لانا نقول ان الجبل النازل في الهواء يخرق الهواء في حال نزوله ويتموج له الهواء
ويرد الحبة عن الصعود ويمنع زمان سكونها في الهواء قبل وصول الجبل اليها بكسر
وان حوّز تجويز تلاقيهما في زمان صعود الحبة او في طرفه فلا نم امتناع سكون الجبل

وربما يزول ميلها المصعد ويحدث فيها بدله ميلها المهبط ودعوى هذا الامتناع
مجردة عن البرهان فان قلت انما يلزم مما ذكرتم وجوب تخلل زمان سكون
بين كل حركتين متضادتين اذا كانت الحركتان المتضادتان بميلين متضادين
كما اذا كانتا في الاين او الوضع او الكم واما اذا كانت الحركتان المتضادتان
ليستا بميلين متضادين كما اذا كانتا في الكيف كالتسخن والتبرد فلا يلزم
ان يكون بينهما زمان سكون وليس وجوب تخلل زمان السكون بين كل استحالتين
متضادتين ظاهرا فان الجسم اذا انتهى تسخنه مثلا فانما يبتدئ في تبرده
اذا انتفى السخونة الحاصلة بالتسخن وانتفاؤها اما يكون في زمان فيتعين فيه
التبرد مثل الضد في التبريد بين التبرد والتسخن زمان سكون فيهما وان
جاز ان يكون هناك استحالة اخرى غيرهما لكن الاستحالة ليست متوسطة الميل
فليس السكون بين الاستحالتين المتضادتين بسبب عدم الميل واعلم ان
هذه الحجة تعددت وجوه الاسولة عليها المجاب عنها منطوقة منها من وجهين
اما اولا فلانا لا نم استحالة ان لا يكون بين الآنين زمان قوله والا لزم تتالي الآنات
ان اريد به تتالي الآنات في الذهن مم وان اريد به تتالي الآنات في الخارج ممنوع
وما ذكر في ابطال تتالي الآنات من استلزامه وجود الجزء ان اريد به استلزامه
اياه في الخارج ممنوع فان التتالي انما يستلزم وجود الجزء في الخارج ان لو كان
الآنان المتتاليان موجودين في الخارج وليس كذلك اذ ليس معنى كون الوصول

واللاوصول آنيا ان يكون هناك آنان موجودان في الخارج يقع الوصول في احدهما واللاوصول
فيه لكن الآن اما ان يكون موجودا حقيقة بانقطاع بعض اجزاء الزمان عن بعض
بالفعل وانتهائه وكلاهما ممتنع لما عرفت ان الزمان متصل واحد لا نهاية له
واما انقسام الزمان بحسب الفرض فلا يستلزم الا الآن الفرضي لا الحقيقي
بل بمعنى كون الوصول واللاوصول آنيا ان حصولهما ليس في زمان لما عرفت
والذي لا يكون موجودا في الزمان لا يلزم ان يكون موجودا في آن متحقق في الخارج وان اريد
استلزامه اياه في الذهن فبعد تسليمه لا نم استحالة وجود الجزء الذهني
(اي استلزام سالي الاني وجود الجزء)
لان المستحيل وجوده في الخارج لا في الذهن واما ما [illegible] في ديتها الشيخ بان
المفارقة والمباينة لما كانتا عبارتين عن حركة الرجوع فههنا آنان آن يتوهم فيه
ابتداء الرجوع وآن يصدق فيه على المتحرك الراجع انه مفارق ومباين فلا شك
انه يصدق عليه انه في كل آن يفرض في زمان الرجوع انه متحرك مفارق فان اريد
بآن آخر المباينة هو الاول فلا نم المغايرة بين الآنين لجواز ان يكون هذا الآن عين
آن الوصول الذي هو نهاية الذهاب لان الوصول انطباق آخر المتحرك على آخر
المسافة حتى يكون هذا الآن فصلا مشتركا بين زماني الحركتين اعني زمان الذهاب
وزمان الرجوع فان نسبة الآن الى الزمان نسبة النقطة الى الخط كما ان
النقطة عارضة للخط كذلك الآن عارض للزمان وكما ان النقطة يمكن ان يكون
فصلا مشتركا بين خطين اي يكون بداية لخط ونهاية لآخر كذلك الآن يمكن ان يكون

فصلا

فصلا مشتركا بين الزمانين وان اريد به آن آخر المباينة هو الثاني فلا نم ان
الزمان المتخلل بين آن الوصول وهذا الآن زمان السكون بل زمان الحركة وهو
بعض حركة الرجوع فان كل آن يفرض من آنات حركة الرجوع يتخلل بينه وبين
آن ابتداء الرجوع بعض حركة الرجوع واما ما قالوا فلان الحجر لو تحرك في الهواء
[illegible] او ضربا بيد [illegible] الى ان حركته علته حتى اذا [illegible] فلا شك ان يد ما يتحرك
بالمشايعة الى النزول فلو سكن الحجر وقت سكون يدنا لصار [illegible] حركة اليد [illegible]
ضعفا واحتج الامام عليه بان القوة القسرية غالبة في اول الامر على الطبيعة
(اي على وجوب تخلل زمان السكون)
لحصول مقتضى القسرية دون مقتضى الطبيعية وهي اي القوة القسرية
لا تزال تضعف بمصاكات الهواء المخروق وتنتهي الى حد المعادلة
فهناك يجب السكون ثم يضعف القسرية وتستولي الطبيعة فينزل
الحجر وفيه نظر لجواز ان يكون المعادلة في آن ويمتنع وقوع السكون في الآن
قوله ولذا يمتنع امتناع اجتماع المثلين اي الى جنسين حقيقة ولعل وجه
تعذر ذلك في مباحث لحقته والنقل الثالث في الاضافة المضاف مطلق
بالاشتراك على نفس الاضافة اي الهيئة النسبية العارضة للمضاف والمضاف
اليه كالابوة وهو المضاف الحقيقي وهو الذي يعد من المقولات العشر وعلى
معروض الاضافة وحدها كالذات الذي عرض لها الابوة وهو المسمى بالمضاف [illegible]
وعلى المجموع اي الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي يعرض له الاضافة
(وذلك كالاضافي في الاعراض)

وهو الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة تكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل هيئة اخرى تكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس
الى تعقل الهيئة الاولى وليس كل نسبة اضافة فان النسبة التي تكون ماهيتها
معقولة بالقياس الى تعقل شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس
الى تعقل تلك النسبة ليست من الاضافة ومن خواصها اي من خواص الاضافة
جواب عن قوله فان النسبة التي تكون ماهيتها معقولة
التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المضافين من حيث
اي التساوي
انه مضاف موجودا بالفعل فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالفعل وان كان
احدهما موجودا بالقوة فلا بد وان يكون الآخر موجودا بالقوة انما قيدنا وجود احد
المضافين بقولنا من حيث انه مضاف في استلزامه وجود الآخر ليندفع
السؤال بالمتقدم فان المتقدم قد يكون موجودا بالفعل ولا يكون المتأخر موجودا
بالفعل لكن وجود المتقدم ح ليس من حيث انه متقدم وانما يكون موجودا
من حيث انه متقدم اذا كان المتأخر ايضا موجودا بالفعل فان كون وجود الشيء
متقدما على وجود شيء آخر فرع على وجود ذلك الشيء بالفعل فان الشيء لا يصلح ان
الآخر
يكون متقدما بالفعل على شيء لم يحصل له وجود بالفعل وانما يحكم في مثله بالصلوح
بالتقدم بالقوة لا بالفعل وكذا استلزم وجود الاب بالفعل وجود الابن بالفعل
من حيث انه اب بالفعل لا من حيث انه ذات له صلاحية ان يكون ابا وانما استلزم
اي الاب
بهذه الحيثية وجود الابن بالقوة هكذا يجب ان يتصور هذا الموضع فانه لا مزيد عليه

المتضايفين
ومن خواص الاضافة وجوب الانعكاس ومعنى الانعكاس ان يحكم باضافة كل واحد
الى الآخر من حيث هو مضاف اليه كما يحكم باضافة الآخر اليه فكما يقال الاب اب الابن
يقال الابن ابن الاب اما اذا اخذ المضاف لم يحتفا على الاضافة لم يجب الانعكاس
فانه اذا قيل الاب ابو الانسان لم ينعكس اذ لا يقال الانسان انسان الاب
ومن خواص الاضافة ايضا انها اذا كانت في احد الطرفين مطلقة غير معينة كانت
اي الاضافة
في الطرف الآخر كذلك واذا كانت في احد الطرفين محصلة اي مخصصة كانت في الطرف
الآخر ايضا مخصصة كاضافة النصف والضعف فان النصف اذا اخذ نصفا
مطلقا كان مقابله اعني الضعف مطلقا ايضا واذا اخذ نصفا لمعين كان مقابله
وهو الضعف معينا ايضا اما تحصيل موضوع احدى الاضافتين فلا يستلزم
تحصيل موضوع الاضافة الاخرى لامكان اضافة الموضوع الواحد الى موضوعات
لا تتناهى فان الرأسية اضافة لعضو بالقياس الى ذي الرأس فاذا حصلنا
ذلك العضو كهذا الرأس لا يلزم منه تعيين الذي له رأس وكذا تعيين موضوع
الابوة كزيد مثلا لا يستلزم تعيين ما يكون موضوعا للبنوة قوله بما يوافق
في الطرفين اي يكون كل واحد من المضافين على صفة توافق صفة الآخر فقط
كالعاشق والمعشوق فان في العاشق هيئة ادراكية لاجلها صار عاشقا لمعشوقه
اي الصفة
وفي المعشوق هيئة مدركة لاجلها صار معشوقا لعاشقه قوله كالعالم والمعلوم
فان في العالم صفة حقيقية وهي العلم لاجلها صار مضافا الى المعلوم وليس المعلوم

صفةٌ حقيقيةٌ لاجلها صار معلوماً للعالم قوله كاليمين والشمال فانه ليس شيء

منهما صفةٌ لاجلها صار مضافاً الى الآخر قوله تابعةٌ لمعروضاتها فيه نظر لان كل واحد

من معروض الاضافة قد يكون شخصاً ولا يكون الاضافة متشخصة كضاربية زيد

لعمرو فان كل واحد من عمرو وزيد شخصان معينان وليست الضاربية متشخصة

لكونها مقصورةً على انحاءٍ شتى وكذلك قرب جسم معين عن جسم معين متصور على

مراتب متفاوتة ولان المراد من تضاد الاضافات انه كان تضاد الاضافات التي

نعقل احديهما بالقياس الى الاخرى على ما يدل عليه تمثيل ~~بعض الاضافات لا يعقل بالآخر~~

والابوة فهو ليس بمتصور لان من شرط التضاد بين الشيئين ان لا يكون يعقل

احديهما بالقياس الى الاخر وان كان المراد به تضاد اضافتين لا يكون احديهما معقولاً

بالقياس الى الاخرى فقد يكون بينهما تضادٌ من غير تضاد معروضيها كالعالمية

والجاهلية فرع التقدم علم بالاستقراء ان التقدم منحصر في خمسة اقسام

الاول التقدم الزماني وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع القبل

فيها مع البعد في حالة واحدة وهذا التقدم اما هو بالطبع كاجزاء الزمان

لانها تتقدم بعضها على بعض بالزمان والا لكان للزمان زمان لو بالعرض

كما في الاشياء الزمانية كتقدم الاب على الابن الثاني التقدم بالذات

وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء له ولا يكون هو مؤثراً فيه كتقدم الجزء على الكل

كتقدم الواحد على الاثنين الثالث التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله

كتقدم

كتقدم الشمس على ضوئها الرابع التقدم بالرتبة وهو انما يكون لما كان الترتيب

معتبراً وسماه المصنف التقدم بالمكان وذو الرتبة اما حسية كتقدم الامام

على المأموم لقربه من المبدأ المحراب وعقلية كتقدم الجنس على النوع لقربه

الى المبدأ من الجنس الخامس التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل فعلم

مما ذكرنا ان تقدم اجزاء الزمان بعضها على بعض تقدمٌ زمانيٌ فان جاز اخذ

تقدمها رتبياً فان الامس متقدم على اليوم بالرتبة لو ابتدئ من طرف

الماضي وبالعكس لو ابتدئ من طرف المستقبل واعلم ان المصنف لو ذكر التقدم

بالطبع بدل التقدم بالذات لكان اولى لان قسيم التقدم بالعلية التقدم

بالطبع لا بالذات فان التقدم الذاتي هو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء

اعم من التقدم الطبعي والعلي على ما يشهد بذلك كتب هذا الفن

الباب الثالث في الجواهر قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة الهيولى والصورة

والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلاً لجوهر آخر وهو الهيولى

او حالاً في جوهر آخر وهو الصورة او يكون مركباً من جوهر محل وجوهر حال وهو الجسم

او لا يكون كذلك اي لا يكون محلاً ولا حالاً ولا مركباً منهما وهو الجوهر المفارق فالمفارق

ان تعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف اي يكون من شأنه ذلك هو النفس والا فهو

العقل وانما قال بالجسم دون البدن كما هو المشهور ليدخل فيه النفوس السماوية

لان البدن لا يطلق على الجسم السماوي في الاصطلاح وقال المتكلمون في تقسيمه ان كل جوهر

اي قسم الجوهر

متحيز وكل متحيز اما ان تقبل القسمة فهو الجسم او لا تقبل القسمة وهو الجوهر الفرد
هذا عند الاشاعرة فانهم قائلون بان المركب من جوهرين جسم واما عند المعتزلة
فان قبل الجوهر القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فقط
فهو السطح وان قبلها في اكثر فهو الجسم فعند المعتزلة المركب من الجواهر الفردة لا
يكون جسما الا اذا كان طويلا عريضا عميقا فيتركب الجواهر على سمت فيكون
خطا ثم تتركب الخطوط فيكون سطحا ثم تتركب السطوح فيكون جسما ومباحث
هذا الباب تنحصر في فصلين لان المبحوث عنه فيه اما ان يكون جسما او جسمانيا
ونبحث عنه في الفصل الاول او لا يكون وهو المفارق ونبحث عنه في الفصل الثاني
الاول في مباحث الاجسام الحد الذي ارتضاه جمهور المتاخرين للجسم اي
الجسم الطبيعي ان يقال هو الجوهر القابل للابعاد الثلثة المتقاطعة على الزوايا
القائمة والزاوية القائمة هي الزاوية التي تحصل من قيام خط مستقيم بحيث
لا يميل الى احد الجانبين هكذا ـــ وان مال الى احدهما فالزاوية التي في الجهة
التي مال اليها حادة والتي في الجهة التي مال عنها منفرجة هكذا ـــ والمعنى
انه جوهر يمكن ان يفرض فيه بعد ما كيف ما كان وهو الطول وبعد آخر مقاطع له على
زوايا قوائم وهو العرض وبعد ثالث مقاطع لهما كذلك وهو العمق وانما قلنا يمكن
ان يفرض ولم نقل يوجد لان تلك الابعاد ليس يجب ان تكون موجودة فيه كما في
الكرة والاسطوانة وان وجدت فيه كما في المربع فليس الجسمية بحسب تلك

الابعاد

الابعاد المفروضة فيه بالفعل بل كل جسم يوجد فلا شك انه يتعين فيه ابعاد معينة محدودة
بالغايات واطراف معينة والجسمية ليست باعتبار تلك الابعاد المعينة المفروضة
فيه بالفعل فربما تزول وتتبدل وتبقى الجسمية الطبيعية بعينها اما الجسمية
وصورتها هي الاتصال المصحح لفرض الابعاد مطلقة لا تتبدل اصلا وان تبدلت
الابعاد المعينة وايرادها على الامكان لان مناط الجسمية ليس فرض الابعاد
بالفعل حتى تخرج الاجسام عن الجسمية ان لم تفرض فيه الابعاد بالفعل بل
مجرد امكان الفرض وان لم تفرض فيه اصلا لما عرفت هذا فنقول قوله جوهر
كالجنس فيشمل سائر الجواهر وقولنا يمكن ان تفرض فيه الابعاد الثلثة كالفصل
يخرج باقي الجواهر وقيد الثلثة احتراز عن السطح فانه يمكن ان يفرض فيه بعدان
متقاطعان على زوايا قائمة لا الثلثة فان السطح قد يتقاطع فيه ابعاد ثلثة واكثر
لكن لا على زوايا قائمة ويرد عليه ان السطح خرج بالجوهر ويمكن ان يقال المتكلمون
لما ذهبوا الى ان الجسم مركب من السطوح والسطوح مركبة من الخطوط والخطوط
من النقط وهي جواهر فيكون السطح عندهم جوهرا اريد الفرق بين الجسم الطبيعي
وبين السطح على تقدير انه جوهر فاحترز بذلك القيد على التنزل واعترض
عليه اي اعترض بعضهم على هذا التعريف وقال انه ليس حدا للجسم لان كون الجوهر
جنسا لما تحته غير معلوم لجواز ان تكون الماهيات التي صدق عليها رسم الجوهر
مختلفة في الحقيقة ومشتركة في هذا اللازم الخارجي وعلى تقدير تسليم جنسية

الجوهر ان القابل للابعاد الثلثة لا يصلح ان يكون فصلا للجسم لانه اما عرض او جوهر
فان كان عرضا لم يمكن ان يكون جزءا للجوهر والا لزم تقوم الجوهر بالعرض وان كان
جوهرا كان الجنس اعني الجوهر داخلا في طبيعته فيكون مشاركا لسائر انواع
الجوهر في الجوهرية ومميزا عنها بفصل اخر والكلام في ذلك الفصل كالكلام
الدليل هو — فيه فيلزم التسلسل وهذا الدليل اي هذا الذي دل على ان القابل ليس فصلا
علم ان الجوهر ليس جنسا لما تحته وتقريره ان الجوهر لو كان جنسا لكان اقسامه
الانواع الداخلة تحته بفصول وتلك الفصول يمتنع ان تكون اعراضا والا لزم تقوم
(كالانسان والفرس وغيرها)
الجوهر بالعرض ولما كانت جواهر دخل الجنس في طبيعتها فتفتقر الى فصول اخرى
الى غير النهاية وهو محال لانه تسلسل في الامور الموجودة المترتبة وجوابه ان يقال
ان الخلاف لم يقع في ان الجوهر هل هو جنس للجواهر التي تحتها من انواع او لا فان
(وهي المقولات الجنس)
ذلك مما لا شبهة فيه بل محل الخلاف في ان الجوهر هل هو جنس لكل ما يصدق
(اي كون الجوهر جنسا للمقولات الجنس — من الانسان والفرس وغيرها)
وايضا هو — عليه تعريفنا للجوهر او لا فصول الجواهر اما تستدعي فصولا اخرى لو كان الجوهر
(وهذا الجواب على تسليم جنسية الجوهر لكل ما يصدق عليه تعريفه والجواب الاول)
داخلا في ماهيتها وهو غير لازم لجواز ان يكون الجوهر عرضا عاما للفصول دون الانواع
(اي كون الجوهر داخلا في ماهية الفصول)
فلا يلزم التسلسل وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يمكن
ان يفرض فيه طول وعرض وعمق فيحتاج الجسم في تحصيله الى ثمانية اجزاء اثنان
للطول واثنان للعرض واربعة اخرى فوق هذه الاربعة ليحصل العمق وقال
بعض اصحابنا ممن اثبت كون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى الجسم هو المركب

(ولقائل ان يقول لا نم ان حقيقة الجسم معلومة بالكنه فلم لا يجوز ان يكون الامور ...)

من جوهرين فصاعدا وزيف المصنف هذه التعريفات الثلث بانها تعريف للشيء
بما هو اخفى لان كل عاقل يعلم الجسم ويتصور انه ذو حجم ومتحيز مع انه لا يخطر بباله
الزوايا القائمة ولا الامتدادات الثلث بالفعل او بالقوة ولا الطول والعرض
والعمق على التفسير الذي مر ذكره والجزء الذي لا يتجزى فانها من التصورات
الغامضة التي لا تحصل الا للاذكياء قال الامام لما قلنا الجسم ما يكون كذا كان
المقصود ان المراد من لفظ الجسم كذا لا انه يعرف منه ان الجسم الذي هو
(اي من قولنا)
كذا وحاصله يرجع الى تفسير اللفظ وان كان المراد ان الحقيقة المشار اليها
بالمشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذكره دعوى فلا بد من اثباتها اما من الحس
(اي اجزاء الجسم)
او من النظر الثاني في اجزائه كل جسم اما ان يكون منقسما الى اجسام مختلفة
الطباع كالحيوان او الى اجسام متشابهة وهو الجسم المركب او لا يكون منقسما
(كالماء والنار)
لا الى اجسام مختلفة ولا الى اجسام متشابهة كالعناصر والافلاك وهو الجسم
البسيط المفرد فالجسم المركب لا نزاع في انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل
متناهية كبدن الانسان واما الجسم البسيط فاختلف في تركبه من الاجزاء
وضبط الاقوال فيه ان يقال لا شك ان الجسم البسيط قابل للانقسام فلا يخلو اما ان
(اي في تركبه)
يكون الانقسامات الممكنة حاصلة بالفعل فيه او لا يكون وعلى كلا التقديرين فاما
ان يكون الانقسامات متناهية او غير متناهية فهذه اربعة احتمالات
الاول كون الجسم المفرد مؤلفا من اجزاء متناهية صغار لا ينقسم اصلا اي لا كسرا

ولا قطعاً ولا وهماً ولا فرضاً وهو مذهب جمهور المتكلمين وقيل لا ينقسم فعلاً ولكن
ينقسم وهماً وفرضاً وهو مذهب طائفة من القدماء وثانيها كون الجسم مركباً
من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلاً وهو ما التزمه بعض القدماء
والنظام من متكلمي المعتزلة وثالثها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في
نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات متناهية وهو ما اختاره
محمد الشهرستاني ورابعها كونه غير متألف من اجزاء بل هو متصل في نفسه
كما هو عند الحس لكنه قابل لانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء
وليس معنى قول الحكماء الجسم محتمل لانقسامات غير متناهية انه يمكن خروج
تلك الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بل المراد انه من شأنه
وفي قوته ان ينقسم دائماً ولا ينتهي انقسامه الى حد لا يمكن انقسامه وهذا كما يقول
المتكلمون ان الباري تعالى قادر على مقدورات غير متناهية مع انهم احالوا وجود
الامور الغير المتناهية فليسوا يعنون به الا ان قدرته تعالى لا تنتهي الى حد لا يكون
قادراً عليه ولقائل ان يقول هنا احتمال آخر وهو ان الجسم يجوز ان يكون
بعض الانقسامات الممكنة حاصلاً فيه بالفعل وبعضها حاصلاً بالقوة كما ذهب
اليه ذيمقراطيس فانه ذهب الى ان مبادي الاجسام اجسام صغار لا تقبل الانفكاك
وان كانت قابلة للانقسام الوهمي تتحرك في الاحياز فتحصل الاجسام والى الافتراق
فتنعدم وقال ابو البركات البغدادي يشكل هذا القول في الارض اذ على ان التراب

المسحوق غاية السحق لو انبث لظهر اجزاء صغار متشابهة والثاني ان يكون الجسم مؤلفاً
من السطوح والسطوح من الخطوط والخطوط من النقط فيكون الاحتمالات ستة
لا اربعة والجواب عنه ان الجسم المفرد هو الجسم الغير المؤلف من اجسام مختلفة
كانت او متشابهة ولما كان كذلك لم يجز ان يكون مؤلفاً من اجسام صغار
تمر بها القسمة وهو الجسم المفرد البسيط بالمعنى المذكور لا يحتمل مذهب
ذيمقراطيس واما القائلون بتركب الجسم من السطوح والسطوح من الخطوط
والخطوط من النقط فانهم طائفة من المتكلمين فلا بد من كون تلك النقط عندهم
جواهر اذ لا يقول احد بان الجسم مركب من الخطوط والسطوح وهي مبادئ
اعراض لامتناع تقوم الجوهر بالعرض فتكون اجزاء لا تتجزى فعلم ان احد الاحتمالين
وهو مذهب ذيمقراطيس
المزيدين على الاحتمالات الاربعة المشهورة لا يحتمل مورد القسمة والاحتمال
الاخر احد الاحتمالات الاربعة مثل الفرق بين الكسر والقطع ان الكسر لا يحتاج الى
آلة تنفذ فيه حتى تنفصل بالنفوذ فيه والقطع يحتاج الى آلة نافذة فاصلة
بالنفوذ والفرق بينها وبين الوهم والفرض انهما يؤديان الى الافتراق دون الوهم
والفرض والفرق بينهما ان الوهم يقف في القسمة والفرض العقلي لا يقف
اما ان الوهم يقف فلوجهين الاول انه لا يدرك الامور الصغيرة لانها تعزب
عن الحس ولا يدركها الوهم فلا يقوى على قسمتها وثانيهما انه لا يقدر على ادراك
الامور الغير المتناهية لان القوى الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية واما ان

العقل لا يتوقف ولانه يتعلق بالكليات المشتملة على الامور الصغيرة والكبيرة والمتناهية
وغير المتناهية فتكون مدركا لها فلا توقف له في القسمة ولقائل ان يقول
السؤال في هذا المقام من وجوه الاول ان الوهم مدرك للمعاني الجزئية المتعلقة
بالمحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو ولا شك ان اجزاء الجسم ليست من
المعاني المتعلقة بالمحسوسات فليست من مدركات الوهم فلا يكون الوهم
قاسما لها الثاني هب ان الوهم مدرك للاجزاء لكن الوهم ليس بقاسم بل القاسم
المتصرف هو القوة المتخيلة ويمكن ان يجاب عنهما بان الوهم هو الحاكم على القوى الحسية
وسلطانها وسائر القوى الحسية آلات الوهم فهو المدرك للمعاني والصور والقاسم
والمركب والمفصل بواسطتها بل التحقيق يقتضي ان الحكم والادراك والقسمة كلها
للنفس لكنها لا تفعل في المحسوسات بتعقل الا وللوهم مدخل فيه ولما لم يكن لغير الوهم
من القوى الحسية دخل في ادراك المعاني صار ادراكها منسوبا اليه فقط واما
سائر الادراكات والافعال الحسية فهو بالوهم ويقع لغيره فيه اثر منه
في المرتبة الثالث انا لا نسلم ان الوهم لا يقوى على ادراكات غير متناهية
قوله لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية قلنا الادراك ليس على
بل انفعال ولا نسلم امتناع طريان الانفعالات على القوى الجسمانية على انهم صرحوا
بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية لا يقال المراد ان الوهم لا يقدر على
القسمات الغير المتناهية لان القوى الجسمانية لا تقوى على اعمال غير متناهية لانا نقول

الغير المتناهية صح

هذا غير مفهوم من تلك العبارة لغة لا بل في العرف واللغة بادراكه بالانتهاء
القسمة الغير المتناهية وذلك ظ وايضا ان اريد بعدم وقوف الوهم على الامور الغير
المتناهية انه لا يحصل له الامور الغير المتناهية بالفعل فلا فرق في ذلك
بينه وبين العقل وان اريد انه لا يقدر على ادراك ادراك وهكذا وهكذا لا الى
حد فهو اول المسئلة لا معنى لوقوف الوهم الا ذلك الرابع ان ادراك العقل
للكليات لا يستلزم ادراك الجزئيات الصغيرة والغير المتناهية وذلك
في غاية الظهور ويمكن ان يجاب بان الكليات المقتضية بالكلية كالحكم بان كل جزء
يمكن فيه طرف عن طرف وح يندفع السؤال على ان الحق عدم الفرق بينهما قوله
اي بين الوهم والعقل
حجة المتكلمين احتج المتكلمون على الجزء الاول من مذهبهم وهو ان الجسم الذي
هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل بوجوه الاول ان الجسم قابل
وكل ما هو قابل للقسمة
للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لكان له وحدة وانقسمت
اي ما هو قابل للقسمة
الوحدة بانقسام الجسم لان انقسام المحل يقتضي انقسام الحال ولقائل
ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية ليست موجودة في الاعيان حتى
يلزم من انقسام الجسم انقسام الوحدة القائمة والجسم لم يكن فيه انقسام
بالفعل والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم
بالفعل يرتفع الوحدة اي تبطل ولا تنقسم ولئن سلمنا ان الوحدة صفة
وجودية لكن لا نسلم انه يلزم انقسامها من انقسام محلها وانما يلزم ان لو كان

حلولها فيه حلول السريان ونوقع الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز بعض
(اي حلول الوحدة في الجسم)
اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء يمكن ان يفرض في الجسم فهو موصوف بخاصية
غير حاصلة في الاجزاء الاخر فان منقطع النصف موصوف بالنصفية ولا
يتصف بالنصفية الاخر وكذا منقطع الثلث والربع فاذا كان لكل واحد
من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص
المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم منقسما
بالفعل بعدد استعداده لتلك الخواص وفيه نظر لان تميز المقاطع بالخواص
المذكورة على هذا التميز موقوف على تحقق تلك المقاطع وهو عين النزاع بل المحقق
امكان امتياز المقاطع لا امتياز المقاطع بالفعل الثالث انه لو انقسم جسم
في صار جسمين فهوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة
(اي هوية كل واحد من القسمين)
قبل التقسيم فقد كان القسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من
الاجزاء بالفعل وهو المطلوب والا اي ان لم تكن هوية القسمين المتفاصلين بالتقسيم
حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل ذلك الجسم الواحد وحدثت هاتان الهويتان
فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين الآخرين فعلى هذا لو شق
بعوض براس ابرته جزءا من سطح ماء البحر اعدم البحر الاول واوجد بحرين آخرين
وفساده لا يخفى ولمانع ان يمنع فساده فان الحكيم يدعي ان هذين البحرين
الآخرين يغايران البحر الاول ومجرد الاستبعاد لا يكفي في الابطال قوله

فثبت ان كل جسم ليس بواحد في نفسه نتيجة لهذه الدلائل الثلاثة قوله
وتلك الاجزاء لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الذي هو مذهب المتكلمين وتقريره ان
الاجزاء التي يتألف منها الجسم لا تقبل الانقسام بيانه من وجوه الاول
ان تلك الاجزاء لو كانت منقسمة لكانت ذات اجزاء اخر بالفعل لما مر من
الوجوه فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل وهو مذهب النظام وكون
الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل باطل لوجهين الاول ان كل عدد سواء
كان متناهيا او غير متناه فالواحد موجود فيه ضرورة فاذا اخذ ثمانية اجزاء
من الاجزاء الغير المتناهية التي تركب الجسم منها يحصل في كل جهة من جهات
الجسم حجم كما يحصل جسم متناهي الاجزاء فلا يتغير الجسم الآخذ حجم في الجهات
الثلث ويكون نسبة حجم هذا الجسم المتناهي الاجزاء الى حجم سائر الاجسام المتناهية
المقادير الى تركيب مما لا يتناهى نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر ضرورة
لكن ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم والا لم يكن التأليف مفيدا
للمقدار ولما كان ازدياد الحجم بحسب ازدياد التأليف والنظم كان نسبة
مقدار هذا الجسم الى مقدار جسم آخر كنسبة آحاده الى آحاده ضرورة فلو كان
جسم غير متناهي القدر مركبا من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الآحاد المتناهية
اعني آحاد الجسم المؤلف من آحاد متناهية الى الآحاد التي هي غير متناهية
اي آحاد الجسم المؤلف مما لا يتناهى نسبة متناه الى متناه لما عرفت من ان نسبة

الآحاد الى الآحاد كنسبة المقدار الى المقدار لكن نسبة الآحاد المتناهية

الى الآحاد الغير المتناهية نسبة متناه الى غير متناه هف والثالث في ذكر

نهاية اجزاء وهو ان في حصول الجسم مادونها خلافا بين المتكلمين ولا خلاف فيه

الثاني انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة

المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون

قطع جميع اجزاء المسافة المتناهية بحركة غير متناهية في زمان غير متناه

فيجب ان لا يقطع تلك المسافة اصلا لتوقفه على انقضاء زمان غير متناه

وحركة غير متناهية وفيه نظر لانا لا نسلم ان المقطوع يتوقف على انقضاء زمان

غير متناه وغير متناهية بل يتوقف على انقضاء زمان مؤلف مما لا يتناهى

وحركة كذلك لان الزمان والحركة عندهم مشتملان على اجزاء غير متناهية

وان كانا محدودين فلا يلزم ما ذكر من قطع المسافة المحدودة في ازمنة غير

متناهية بل اللازم قطع مسافة الاجزاء بحركة غير متناهية الاجزاء في زمان

غير متناهي الاجزاء وهم معترفون به الثالث ان النقطة موجودة بالاتفاق

اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد الذي لا ينقسم وهو موجود واما

عند الحكيم فلانها طرف الخط الموجود وطرف الموجود والنقطة لا تقبل القسمة

فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم فهو المطلوب لانه يوجد جوهر ذو وضع

لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم لم ينقسم محلها لانه

لو

لو انقسم محلها لانقسمت لانقسام محلها ايضا والتالي باطل فينقسم محل النقطة فيلزم

المطلوب لانه جوهر ذو وضع غير منقسم فان كان جوهرا يلزم وجود جوهر ذي وضع

غير منقسم وهو المطلوب وان كان عرضا فلا بد وان ينتهي الى جوهر ذي وضع

غير منقسم وهو المدعى وفيه نظر لانا لا نسلم ان النقطة موجودة بالاتفاق بل

هي عند كثير من الحكماء من الامور الموهومة التي لا تحقق لها في الخارج وان سلم فلا نسلم

انها تنقسم بانقسام محلها وانما يلزم ذلك ان لو كان حلولها في المحل حلول السريان

وهو مم فان النقطة محلها خط منقسم لكن حلولها فيه لا من حيث انه منقسم لانها

انما تحل الخط من حيث التناهي والانقطاع والخط من حيث التناهي والانقطاع

غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الرابع ان الحركة الحاضرة

موجودة اي الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم تكن

موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان فلا

توجد الحركة فيهما والحركة الحاضرة الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة

لسبق احد جزئيها على الآخر بالوجود لانها غير قارة الذات فلا يكون كل الحاضر

حاضرا هف ولذا كان الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة

الحاضرة من المسافة والا يلزم من انقسام ما فيه الحركة انقسام الحركة الحاضرة

لان الحركة في الحد الجزئي جزء الحركة في الجزئي ولذا كانت المسافة التي وقعت

الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المطلوب لا يقال

الحركة الحاضرة غير موجودة ~~لانها ليست الا الماضي والمستقبل~~ لانها لو كانت
موجودة لزم وجودها في الحال و الحال ليس بزمان بل هو فصل مشترك بين
الزمانين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وكذلك نهاية
الحدود المشتركة للمقادير ليست باجزاء لها والا لكان القسمة التي تسمى قسمة
الى ثلثة اقسام والقسمة الى ثلثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام فيكون النصف
ثلثا والثلث خمسا هف وما ليس بزمان لا توجد الحركة فيه لانا
نقول لو لم تكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا تكون للحركة وجود اصلا لان الحركة
الماضية هي ما كان حاضرا والحركة المستقبلة ما يتوقع حصوله فلو لم تكن للحركة
حضور لم يكن ماضية ولا مستقبلة ولقائل ان يقول لا نم ان الحركة لو لم تكن موجودة
بل يكون موجودة في الآن
في الحال لم تكن موجودة اصلا قوله لان الماضي والمستقبل معدومان فلا توجد الحركة
فيهما قلنا لا نم انهما معدومان مطلقا بل معدومان في الحال ولا يلزم من العدم في
الحال العدم مطلقا فانهما موجودان في حد انفسهما وان لم يكونا موجودين في الحال
ولا في جزء من الزمان لكونهما غير زمانيين وايضا لا نم انه لو لم تكن الحركة الحاضرة
موجودة يلزم ان لا تكون للحركة وجود اصلا قوله لان الحركة الماضية ما كان حاضرا
والحركة المستقبلة ما يتوقع حصوله ان عنى بذلك ان الحركة الماضية ما كان حاضرا
في الحال والمستقبلة ما يحصل في الحال ويتجدد فهو ع وان عنى بها الحركة
لان الحال ليس بموجود عندنا
الماضية ما وجد في الزمان الماضي والمستقبلة ما يوجد في الزمان المستقبل

فهو

فهو مسلم لكن لا يلزم منه انه لو لم تكن للحركة وجود في الحال لم تكن الحركة ماضية
ولا مستقبلة وفي هذا القول ضعف لانا نعلم بالضرورة ان الحركة موجودة
في الزمان الحاضر وليست ماضية ولا مستقبلة ومن عرفان الذات
وان القسمة لا توجد بجميع اجزائها والحق ان يقال المراد بالحركة ان كان
ما هي بمعنى القطع فهي غير موجودة وان كان ما هي بمعنى التوسط فليس يلزم
اي الحركة بمعنى القطع لم يبق استعداد وسبق
من عدم انقسامها ثبوت الجزء وانما يلزم ان لو كانت منطبقة على المسافة
وهو ع قوله احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه سبعة الاول ان
كل صح
الجوهر الفرد على تقدير وجوده متحيز ومتحيز فجهة غير ما يلي ضرورة
وقرانه غير طلعه وكل ما كان كذلك يلزم تعدد وجوانبه بتعدد الجهات حدس
والوجه المضيء منه غير الوجه المظلم لقا اشرقت الشمس عليه وذلك يوجب
القسمة لانا نقول ذلك التغاير ليس لذات الجزء بل التغاير في جهته فلا يوجب
الانقسام في ذاته لانا نقول ان الوجهين المتغايرين ان كانا جوهرين ثبت
المدعى وهو انقسام ذات الجوهر الفرد وان كانا عرضين لزم تغاير محليهما
والا لزم قيام العرضين المتضادين بمحل واحد وهو ع الثاني انا لو فرضنا
خطا مركبا من اجزاء شفع كاربعة مثلا وفرضنا فوق احد طرفيه جزءا
وتحت الطرف الآخر جزءا آخر هكذا ... وتحرك الجزآن كل منهما الى صاحبه
المفروضان
على التساوي تحاذيا بالمحالة وتلك المحاذاة اما تكون على ملتقى جزئين كمتصل الثاني
والثالث في هذا المثال فيلزم انقسام كل واحد من الاجزاء الاربعة اعني الجزئين
المفروضين

المتحركين والجزء الثاني والثالث من الخط ضرورة لان ما يلاقي منه الجزئين المتحركين
الجزء الثاني غير ما يلاقي الجزء الثالث وما يلاقي منه الجزء الثاني والثالث لتحركين
المتحركين غير ما يلاقيهما وفيه نظر لانا لا نم جواز حركة الجزئين لان القابل للحركة
هو الجسم لا المتحيز مطلقا وايضا المحال انما يلزم من فرض هذا المجموع ولا يلزم
منه استحالة الجزء الثالث كلما قطع المتحرك السريع بحركته جزءا يقطع
المتحرك البطيء اقل من جزء والا لو لم يكن كذلك لزم ان يساوي البطيء السريع في جزء
وينقسم في جزء آخر وقد بان فساده حيث بينا ان البطوء ليس بتخلل السكنات
ولو قطع البطيء اقل من جزء يلزم انقسام الجزء وهو المدعى الرابع الجسم الذي
اجزاؤه وترا اذا كان ظله مثليه في بعض الاوقات كان مثل ذلك الجسم من
الظل ظل نصفه فيكون نصف الجسم نصف فينتصف الجزء المتوسط وقد برهن
اوقليدس على ان كل خط يمكن تنصيفه وهو يقتضي انقسام الجزء في الخط
المركب من الاجزاء وترا الخامس لنا نفرض خطا مركبا من ثلثة اجزاء على طرفيه جزء ... وتحرك الخط الى اليمين والجزء الى اليسار فان اسفل الجزء
الى فوق الثاني نحو لان الجزء الثاني من الخط اسفل الى حيز الجزء الاول
منه الذي هو مبدأ الحركة فلو كان الجزء اسفل الى ما فوق الثاني يلزم ان لا يكون
الجزء قد تحرك لحصوله في مبدأ وقد فرض انه تحرك هف وان اسفل الجزء
الى ما فوق الثالث بعد قطع الجزء جزئين حين ما قطع ما تحته جزءا واحدا

سعسم

فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي
قطع ما تحته جزءا قطع الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك
الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بمقدار جزء نصف حركته جزئين ما تحته
واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة
للتطابق وفيه نظر لانا لا نم ان الجزء الفوقاني لنا اسفل الى ما فوق
الجزء الثاني فيصير الاسفل لانسفال الجزء الثاني الى مكان الجزء الاول
وانما يلزم ذلك ان لو لم ينتقل الجزء الاول من الخط عن مكانه وهو ح وايضا
فيه مثل الفساد ما مر في الوجه الثاني السادس الجزء متشكل لانه
متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل وكل متشكل ما كان ان
احاط به حد واحد او الا فعيرها فان كان كرة فاذا انضم باجزاء اخر وقع
بينهما فرج لانا نعلم بالضرورة ان الكرات المضموم بعضها مع بعض
يقع بينها فرج ولا يسع تلك الفرج اجزاء مثل الاجزاء المضموم بعضها
مع بعض فيسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه لما وقع بينها فرج فلا
يكون ملاقاة الاجزاء المضموم بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام
ضرورة الملاقاة لا بالاسر وان كان الجزء غير كرة كان شكلها الجزء وانا
فينقسم الجزء لان كلا منها اقل من الجزء السابع اذا ادارت الرحا فنهما يقطع
الطوق العظيم البعيد من مركز الرحا اجزاء فالطوق الصغير القريب

من مركز الرحا اما ان تقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او تقطع
جزءا تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطوء
وهو محال بالضرورة فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة
دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها وهو خلاف المحسوس او يقطع الصغير
ما دونه ويسكن نوبة فيتفكك اجزاء الرحا لانها ملتصق بعضها ببعض وهو محال جزء اصم
وكذلك الفرجار ذو الشعب الثلث لو اثبت شعبة منها ودار الشعبتان
الاخريان يلزم انقسام الجزء او تساوي الشعبتين في الحركة او التفكك والاجزاء
باطلان فبعض الانقسام هو المطلوب ثم قالوا فالجسم اعلم ان الحكماء لما نفوا الجزء قالوا
الجسم متصل واحد في نفسه كما هو عند الحس لكنه يقبل انقسامات لا نهاية لها
لو انقسم الى ما تناهى يلزم الجزء وقد ثبت استحالته فبطل مذهب الشهرستاني
ايضا فاما ان يكون الجسم محض تلك الهوية الاتصالية التي امكن ان يفرض فيها
ابعاد ثلثة متقاطعة واما ان يكون فيه وراء تلك الهوية الاتصالية شيء اخر
يقبلها ويقبل الانفصال وهو هو بعينه فذهب افلاطون وشيعته الى ان الجسم
ليس الا ذلك المتصل وهو بسيط في نفسه لا تركيب فيه البتة وذهب جماعة
من المتأخرين كالشيخ وغيره الى ان الجسم مركب عن الصورة الاتصالية وشيء اخر
قابل لها وهو الهيولى فآخر ما ينحل اليه الاجسام اجسام بسيطة عند افلاطون
واجزاء غير اجسام اما الهيولى والصورة على مذهب الشيخ واما جوهر فرد عند

المتكلمين وخلاصة ما ذكره الشيخ في هذا المقام ان الجسم متصل واحد في
نفسه قابل للانفصال فاذا طرأ عليه الانفصال فلا شك انه لا يبقى تلك الهوية
الاتصالية بعينها بل تبطل وتحدث هويتان اخريان اتصاليتان
ثم لو اتصلتا بطلتا وحدثت هوية اخرى اتصالية فلا بد هناك من امر
يكون محلا لتلك الهوية الاتصالية باقية وللهويتين الاتصاليتين اخرى
وهو هو بعينه الآن في اثبات هذا اشكال لجواز ان يكون الهوية الاتصالية
قائمة بذاتها تنعدم وتحدث هويتان اخريان متصلان وتحدث هوية
اخرى اتصالية كما يقول به العظيم افلاطون ومما يؤيد هذا الاحتمال ان
الهوية الاتصالية هي التي يمكن ان يفرض فيها ابعاد متقاطعة على زوايا قائمة
فيكون متحيزة بذاتها والمتحيز بذاته يجب ان يكون قائما بذاته وكان في
سمعه مكابرة ووجه التفصي عن هذا الاشكال انه اذا انفصل الجسم المتصل
الى جسمين متصلين واتصلا جسما واحدا فلا يمكن ان يقال قد انعدم ذلك
الجسم المتصل بالمرة وحدث متصلان آخران او انعدما بالكلية وحدث
متصل واحد عن لا شيء فانا ندرك بالضرورة الغريزية بين انعدام الجسم وانفصاله
الى متصلين وبين انعدامهما واتصالهما فاذن وجب ان يكون هناك امر موجود
باق في الحالين وذلك الامر ليس هو تلك الهوية الاتصالية او الهويتين
الاتصاليتين لانعدامهما بالضرورة فتعين ان يكون هناك امر وراء تلك الهوية

الاتصالية سواء ورد عليه شي والهويتان الاتصاليتان فرد من الطبع هو الذي
اوجب ان يكون المتحيز بذاته قابلا لنفس لانفصال هذا مشترك الالزام على تقدير
القول باتصال الجسم في نفسه لانه اذا انفصل الجسم المتصل الى جسمين
منفصلين ولا نخ اما ان يكون مادة هذا عين مادة ذاك او لا يكون فان كان
يلزم ان يكون شي واحد بالشخص موصوفا في حيزين موصوفا بجسميتين
وانه محال بالضرورة وان كان مادة هذا غير مادة ذاك فاما ان يكون المادتان
موجودتين في ذلك الجسم المتصل فيكون مشتملا على اجزاء بالفعل وقد
فرضناه متصلا في نفسه هف واما ان لا يكونا موجودتين فيه بالفعل ثم صارتا
موجودتين او تعدمت مادة الجسم المتصل بعدم اتصاله وهو انعدام
الجسم بالكلية لانا نقول المادة تتخصص عند الانفصال هو عند الاتصال
لكنه ليس لها هذا والاستعداد في ذاته بل لعرض واحد عند الاتصال
الواحد متعدد عند الانفصاليين لها ثبت هذا التصوير فيقول لهم ان
المادتين لو كانتا موجودتين بالفعل في الجسم المتصل الواحد لكان مشتملا
على اجزاء بالفعل وانما يلزم لو كانتا موجودتين فيه بالفعل مادتين وليس كذلك
بل هما موجودتان فيه مادة واحدة بالاتصال الواحد فلا يلزم وجود الاجزاء
بالفعل فيه هذا كله اذا قلنا بان الجسم غير مشتمل على الاجزاء بالفعل اما اذا
قلنا باشتماله على الاجزاء كان اتصاله عبارة عن تماس الاجزاء وانفصاله عن

[margin: بعد اتصاله] [margin: المادتان] [margin: عبارة عن تفرق]

الا

١٢٥

تفرق الاجزاء والامر الثالث في الخلاف هو الاجزاء فلا يثبت هناك هيولى
ولا صورة واعلم انه لا ارتياب في ان الجسم محفوف بسطوح وما بينها
هل هو محض الجسم الطبيعي او شيان الجسم الطبيعي وكمية سارية فيه
وهي الجسم التعليمي استدل على المغايرة بينهما بان الاشكال اذا توارد
على الجسم الواحد كالشمعة الواحدة تجعل تارة كرة وتارة مربعا وكالماء
الواحد يختلف اشكاله بحسب اختلاف ظروفه فلا خفاء في ان ذلك الجسم
باق بعينه مع اختلاف جميع اقطار الجسم فانه اذا جعل كرة مثلا كان
له ثخن ثم اذا جعل مربعا سطح ذلك الثخن وحصل ثخن اخر اصغر منه
مع بقاء الجسمية بعينها فلا بد ان يكون هناك امران احدهما باق لا يختلف
وهو الجسم الطبيعي المركب من المادة والصورة الاتصالية والاخر زائل يختلف
وهو الجسم التعليمي وهو الكمية السارية في الجسم الطبيعي وهذا انما يتم لو
ثبت ان الاجسام التي يختلف اشكالها متصلة في نفسها لكن الثابت
بالبرهان ان الجسم المفرد متصل في نفسه فجاز ان لا يكون شي من هذه الاجسام
المحسوسة الا مركبا ويكون اختلاف اشكاله لانتقال الاجزاء من سمت
الى سمت واما الجسم المختلف المفرد فلا يختلف شكله وانكر الفاضل العلامة
شرف الدين الجوزبذني وجود الصورة الجسمية في الجسم الطبيعي
وزعم ان الموجود فيه بعد الهيولى ليس الا الجسم التعليمي والجسم مؤلف

[margin: اي من الثخن الاول]

منها فقط ولا وجود للصورة الجسمية اصلا وهو باطل لما ذكرنا ولانه لو كان الامر

كذلك لكان الجسم الطبيعي الذي هو جوهر مولفا من الجسم التعليمي الذي هو عرض

وهو محال لامتناع تقوم الجوهر بالعرض لو كان ذلك العرض قائما بذلك الجوهر

لا يقال يكون حينئذ جزءا غير قائم بالجوهر فلا يصلح ان يكون جزءا له واما لو كان قائما بغيره

فلا يلزم ذلك كما في هذه الصورة فان الجسم التعليمي يجوز ان يكون جزءا للجسم

الطبيعي ويكون قائما بالهيولى فالتعويل على التعليل الذي ذكرنا اولا عرفت

هذا فلنرجع الى حل كلام المصنف وتعريف الحكماء قالوا ان الجسم متصل في

نفسه قابل لانقسامات لا نهاية لها والقابل لتلك الانقسامات ليس نفس

الاتصال لان الاتصال ينعدم عند حصول الانقسامات والقابل يبقى مع المقبول

فالقابل شيء آخر يقبل الاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء هيولى ومادة

ويسمى الاتصال الحال فيه صورة فان قلت اما ان يجب وجود القابل عند وجود

المقبول اولا يجب فان وجب لم يتم دليلكم لابتنائه على المقدمة القائلة

بوجوب وجود القابل عند وجود المقبول قلت القابل له معنيان والمعروف والمختلف

يقال على معنيين له مجازي وهو ما يطرأ عليه شيء سواء كان باقيا عند طريان

الطاري او لم يكن باقيا عند طريانه وثانيهما حقيقي وهو اخص من الاول وهو ما يطرأ

عليه شيء ويكون باقيا عند طريان ذلك الشيء والمراد بالقابل في قولهم ان الجسم

قابل للانقسامات هو المعنى الاول والمراد بالقابل في المقدمة القائلة بوجوب

ولمانع ان يمنع امتناع تقوم الجوهر بالعرض مطلقا انما الممتنع تقوم الجوهر بالعرض

لم يكن الجسم العنصري قابلا للانفكاك فيبطل ولم يقبل الانفكاك وان لم يجب ض

وجود القابل عند وجود المقبول هو المعنى الثاني ولقائل ان يقول القابل ما يجب

وجوده عند وجود المقبول لو لم يكن المقبول امرا عدميا والانفصال عدمي

فلا يلزم ما ذكرتم والتحقيق ما ذكرنا واعلم ان الاتصال يقال بالاشتراك على

معنيين له اضافي وهو امران اتحادا نهايات وكون الشيء يتحرك بحركة

آخر كما عرفت وثانيهما غير اضافي وهو كون الشيء بحيث يمكن ان يفرض له اجزاء

تشترك في الحدود والحد المشترك بين شيئين هو ذو وضع يكون نهاية لاحدهما

وبداية للآخر ومعنى الكلام انه يكون بحيث لو فرض انقسامه يحدث

حد مشترك بين القسمين كما لو فرض انقسام الجسم يحدث سطح وهو حد

مشترك بين قسميه او فرض انقسام السطح يحصل خط مشترك بين قسميه

او فرض انقسام الخط يحدث نقطة وهي مشتركة بين قسميه والمتصل

بهذا المعنى يطلق على ثلاثة امور احدها فصل الكم المتصل بفصله من المنفصل

الذي هو العدد وثانيها الصورة الجسمية واما يطلق المتصل عليها

لانها مستلزمة للجسم التعليمي المتصل فسميت به تسمية الملزوم باسم

اللازم وثالثها الجسم واما اطلق عليه المتصل لانه لما اطلق المتصل على الصورة

الجسمية والمتصل ذو الاتصال وكان الصورة ذات الجسم التعليمي اطلق

الاتصال على الجسم التعليمي واطلق الاتصال على الصورة ايضا اطلاق اسم اللازم

على الملزوم ولما اطلق الاتصال على الجسم التعليمي وعلى الصورة اطلق المتصل

امرهو

الكم

على الجسم لانه ذو اتصال في وجه واعلم ان دليل النزتين بعد ان دليل المتكلمين لا يمنع
الا الانقسام الفعلي فعطف في الاجزاء يظهر ذلك بالتامل فيما ذكر من حج الابليم ودليل
الحكماء يوجب القسمة الوهمية فيها لانهم انما نفوا الجزء بايجاب انقسامه وهميا
كما مر بيانه فلا مخالفة بين المذهبين في التحقيق لقائل ان يجوز ان لا تنقسم الاجزاء
فعلا وينقسم وهما كما ذهب اليه ذيمقراطيس ولقائل ان يقول ان الحجة الثالثة
من حجج المتكلمين على تقدير تمامها كما تدل على امتناع الانقسام الفعلي فقد تدل
على امتناع الانقسام بوجه ما من الوجوه لانهم استدلوا فيها بالنقطة والسطح
يمنع ان تنقسم بوجه من الوجوه لا يقال المخالفة واقعة بين المذهبين لان
القسمة الوهمية في الاجزاء متداعية الى جواز القسمة الانفكاكية فيها لان
الاجزاء المفروضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها اي الكسر والقطع
والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منهما
آخرين فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية الانفكاكية ما يصح
بين المتصلين وبالعكس اي يصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال
ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة الانفكاكية لانا نقول انما يلزم ذلك
لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم مركبا من اجزاء
متخالفة بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين آخرين ولئن سلم

ما يصح بين اثنين

ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء مشخصة بتشخصات
عائقة عن الانفكاك فيكون تلك الاجزاء قابلة للاتصال بعضها ببعض والانفصال
بعضها عن بعض وفيه نظر لان تلك الاجزاء ان تكون قابلة للانفصال بحسب
الطبيعة لكن عاقها عن ذلك عائق خارجي كما في الفلك حينئذ لكن يكفينا في اثبات
المخالفة واعلم ان امكان القسمة الوهمية ليس معناه الا ان كل جسم فرض
من شانه ان يتميز له عند الوهم جزآن حتى يحكم بان هذا جزء للجسم غير ذلك
وهو حكم صحيح ليس من الاحكام الكاذبة للوهم ولا خفاء في ان هذا الحكم انما
يصح لو امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر فاذا غير الاخر فلا جسم الا وفاطرنا
الى جسميته امكن ان يكون له جزآن في نفس الامر وهو امكان الانفصال الخارجي
وامكان الانفصال الخارجي يستدعي المادة فكل جسم مشتمل على المادة
وهو المطلوب وبهذا التحقيق علم جواب ما قيل ان الدليل المذكور على وجود
الهيولى موقوف على ان الجسم المفرد يقبل الانفصال الانفكاكي ولا نم ان جسما
من الاجسام المفردة قابل للانفصال الانفكاكي بل لا يقبل الا الانقسام الوهمي
وانما القابل للانفكاك هو الجسم المركب ولئن سلمنا ان شيئا من الاجسام المفردة
يقبل الانفكاك فلا نم انه يلزم وجود الهيولى في جميع الاجسام فان من الجائز ان يكون
بعض الاجسام لا يقبل الانفكاك كالفلك قال المصنف ولئن سلم اتصال الجسم
فلم لا يجوز ان يقبل الاتصال صفة الجسم والانفصال تعدمه والقابل لهما هو الجسم

فان الاتصال والانفصال عرضان متعاقبان على الجسم فذلك الجسم في ذاته ليس متصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول لما
ثبت ان الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا
في الجسم بل يكون الاتصال مقوما للجسم فروع فرع على تركيب الجسم من الهيولى
والصورة فروعها اربعة الاول هو ان الحكماء قالوا الصورة الجسمية لا تنفك
عن المادة لوجهين الوجه الاول لان الصورة على تقدير وجودها متناهية
لتناهي الابعاد وكل متناه له شكل لانه هيئة ما احاط به حد او حدود من
جهة احاطتها به فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل فالصورة لا تنفك
عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل ليس الصورة الجسمية
العامة ولا شيء من لوازمها والا تساوي جزء الصورة كلها في التناهي والشكل
لاشتراكها في نفس الصورة الجسمية ولوازمها والموجب ايضا ليس الفاعل
اي المفارق لانه لو كان هو الفاعل وحده لاستغنت الصورة عن الانفعال
من قبول الفصل والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال
بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض وقد بينا بطلانه فالموجب هو القابل
اي الهيولى مع ما فيه من الصفات من الاستعدادات المختلفة وهو قابل
الفصل والوصل فعلم ان الصورة لا تتجرد عن الهيولى فان قلت لم لا يجوز ان يكون
الموجب للتناهي والشكل شيئا من عوارضها قلت لما كان الموجب

للتناهي والشكل شيئا من عوارضها امكن زواله وكلما امكن زوال شكله يكون له
قوة الانفصال الانفكاكي وحامل هذه القوة انما هو الهيولى فيكون الجسمية
الموصوفة بدون وجود الهيولى مساهمة موصوفة مع وجود الهيولى
مقارنة هف فان قلت لا يلزم من تبدل الشكل قبول الانفكاك فان الشكل
قد يتبدل بدون وجود الانفكاك كما اذا جعلت الشمعة بانها مكعبة ولو
كرة بمجرد التمديد من غير الانفكاك قلت ما يتبدل عليه الاشكال يكون قابلا
للانفكاك فان تبدلها اما بالانفكاك واما بالتمديد الذي انما يلحق ما يقبل الانفكاك
الوجه الثاني ان الصورة قابلة للقسمة الوهمية ابدا اي على نفي الجزء وكل
ما يقبل القسمة الوهمية يقبل القسمة الانفكاكية لما عرفت من ان القسمة
الوهمية متداعية الى القسمة الانفكاكية وكل ما يقبل القسمة الانفكاكية
فله مادة على ما مر فالصورة لها مادة ضرورة وهو المطلوب الفرع الثاني
ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لوجهين لو ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة ذات وضع اي حال كونها بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها
بانها هنا او هناك او تقسيمها في جميع الجهات كان الهيولى بانفرادها
عن الجسمية جسما ذا حجم وهو محال لانه يلزم ان يكون للهيولى هيولى وان لم
تنقسم في جميع الجهات كان الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا وخطا ان انقسمت
في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل اما السطح

فلانها لا يمكن ان يكون الا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها لكونها جوهرا فهي ليست بنقطة واما الخط والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة لذواتها قابلة للانفصال تكون محتاجة الى الحامل فهي غير الحامل فان تجردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة تصير ذات وضع مخصوص لاستحالة ان يكون جسم غير ذي وضع مع امكان حصول غيره فيترجح الجائز بلا مرجح لان ذلك الوضع ليس اولى بها من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية ان كانت حاصلة قبل ان يلحقها الصورة فهو محال لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع حصلت فيه مع الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره او كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة بالهيولى وهذا ايضا محال لان الصورة الجسمية نسبتها الى سائر المواضع والاوضاع على السوية كما ان الهيولى نسبتها ايضا على السوية فيكون الهيولى المتجسمة نسبتها الى سائر المواضع على السوية فلا يكون حصولها في بعض المواضع اولى فان قيل هب ان الصورة الجسمية لا تعين للهيولى موضعا لكن لم لا يجوز ان تقارنها صورة نوعية فى كل الحال تعين لها موضعا اجيب بان الكلام في المواضع والاوضاع الجزئية كمواضع اجزاء الارض واوضاعها فان كل جزء منها انما هو في موضع جزئي على وضع جزئي والصورة النوعية وان عينت موضعا كليا الا ان الهيولى المجسمة

كانت في حيز معين يلزم الترجيح من غير مرجح لان نسبتها الى جميع الاحياز والاوضاع بالسوية فاختصاصها

يكون نسبتها الى اجزاء ذلك الموضع بالسوية فيستحيل حصولها في بعضها وهذا الترجيح بلا مرجح غير لازم فيما يصير الماء هواء ثم يحصل ذلك الهواء في بعض اجزاء حيز الهواء دون بعضها الآخر فان الوضع السابق في هو صيرورة الماء هواء في ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء يكون مخصصا لحصول الهواء في ذلك الجزء من اجزاء حيز الهواء دون بعضها الباقية او في مكان يكون ذلك الجزء من حيز الهواء اقرب الى ذلك الهواء المكان من بقية اجزاء الهواء فان الماء لما صار هواء في مقر الماء مثلا فانه يطلب من اجزاء حيز الهواء ما هو اقربها الى المكان الذي يكون فيه وكذا القول في عدم لزوم الترجيح بلا مرجح فيما يصير الهواء ماء ويعلم مما ذكرنا من ان سبب اختصاص كل جزء من كل عنصر بحيز هو الوضع السابق قبول العناصر الكون والفساد وقدم العالم العنصري على زعمهم فان قلت قد يكون سبب الاختصاص غير الامرين المذكورين كنقل الناقل من المستحيل الذي هو شبيه ان يكون اختصاص كل جزء بحيز في كل وقت بالنقل القسري بل النقل انما يكون سببا للاختصاص بالنسبة الى بعض الاجزاء في بعض الاوقات فليس بكلي للاختصاص انما هو احد الامرين فصح ما ذكرنا وهو المطلوب وههنا سؤالان احدهما ان يقال لم جاز ان تقارن الهيولى صورة نوعية تخصصها باحد الامكنة الكلية فلم لا يجوز ان تقارنها صورة اخرى او حالة من الاحوال تخصصها ببعض اجزاء المكان الكلي وثانيهما ان يقال المراد بذات الوضع في ترديد البرهان

اى كان ذات الوضع في ذاتها فلا نم الحصر لجواز ان يكون الهيولى المجردة ذات وضع ولا يكون
لها الوضع من نفسها ولا من الصورة بل من شيء آخر وان كان ذات الوضع على الاطلاق
فالدليل لم يدل على بطلانه لانا لا نم انها لو كانت منقسمة في جميع الجهات
كانت جسما وانما يكون كذلك لو كانت ذات وضع بالذات فان جميع الاعراض
السارية والهيولى المجسمة منقسمة في جميع الجهات وليست اجساما وايضا
فغاية ما ذكرتم لا يدل على ان الهيولى المجردة لا وضع لها في حد ذاتها ولا يلزم منه ان لا يكون
للهيولى المجردة وضع اصلا فان انتفاء الوضع بالذات لا يستلزم انتفاء الوضع
مطلقا لجواز ان يكون ذات وضع بالغير ويمكن ان يجاب عن الثاني بان الهيولى
لو كانت ذات وضع بالغير لكان ذلك الغير اما جسمية او ذي جسمية لانه لا بد
ان يكون ذا وضع بالذات ضرورة انه لو لم يكن للهيولى وضع في حد ذاتها ولم يكن
ماله وضع في حد ذاته لم يكن الهيولى ذات وضع اصلا وح ان انقسم ذلك الغير
في جميع الجهات كان جسمية والا كان نقطة او غيرها في جسمية فلا يكون الهيولى
مجردة هف فان قلت هذا البرهان على تقدير صحته لا يدل الا على ان الهيولى
المقارنة للصورة لا يمكن ان يتجرد عنها اما لو كانت هيولى يمتنع اقترانها بالصورة
اصلا لكونها مخالفة لسائر الهيوليات بالنوع فالبرهان لا ينفيها قلت الجواب
عنه بالوجهين له ان الهيولى ان فرضت مجردة عن الصورة فهي بالنظر الى ذاتها ان
لم تقبل الصورة الجسمية لم يكن بالحقيقة هيولى بل من المفارقات وتسميتها

لانها عادمة تعقل الصورة الجسمية

بالهيولى

١٤٠

بالهيولى مجاز لانا لا نعني بالهيولى الا الجوهر الذي من شانه الاستعداد المحض
لوجود الصورة فيه وصيرورته بها جسما جوهريا وان قبلت الصورة فلحوق
الصورة ممكن لها بحسب ذاتها والممكن لا يلزم منه محال لكن عروض الجسمية لها
مستلزم للمحال لا يقال الممتنع بالغير يمكن ان يستلزم الممتنع بالذات كما ان عدم
العقل يستلزم عدم الواجب وهو ممتنع لذاته لانا نقول الممتنع بالغير
انما يستلزم ممتنعا بالذات من حيث انه ممتنع فان استلزام عدم العقل عدم
الواجب من حيث ان وجود العقل واجب وعدمه ممتنع لوجوب الواجب
واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه فلا يستلزم محالا والا
لم يكن ممكنا بالذات وههنا كذلك فان الهيولى المجردة اذا نظرنا اليها في حد
ذاتها من غير النظر الى الصورة المانعة وفرض لحوق الصورة اياها يلزم منه محال
بالذات الثاني ان الكلام في هيولى الاجسام فانا لما اخذنا الاجسام واحوالها
اداها التفتيش عنها الى ان علمنا فيها شيئا غير الجسمية وهو الهيولى
ثم بحثنا عن حال ذلك الشيء هل يمكن ان يتجرد بدون الجسمية حتى يجوز ان يكون مجردة
ثم صار جسما فتبينا انها يستحيل ان يوجد بلا صورة فهي محتاجة الى الصورة
فقد علمنا ان كل جسم يشتمل على هيولى محتاجة الى الصورة هذا مطلوب
القوم الوجه الثاني من الوجهين الدالين على النزاع الثاني ان الهيولى لو تجردت
عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستقلة [illegible]

الصورة

فهذا الاستعداد لا يكون لنفسها اذ لو كان لنفسها لكون الهيولى مقتضية
للقوة والفعل معًا لكن الشيء الواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون للهيولى ما يقتضي هذه
الصورة هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى اخرى ويتسلسل الكلام اليها ويتسلسل

وما يقتضي هذه الصورة م

والنهج الفرع الثالث في كيفية تعلق كل واحد من الهيولى والصورة
بالاخرى لما ثبت ان كلا من الهيولى والصورة لا ينفك عن الاخرى بل لكل منهما احتياج
الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور فالهيولى تفتقر في وجودها وبقائها وتحيزها
الى الصورة والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها فحيث ان الهيولى
احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة لتشخص الصورة وتعينها
بالتناهي والتشكل وتميزها بسبب الهيولى من حيث هي حاملة وقابلة لهما
فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور فان قلت ان الثابت
مما سبق هو التلازم من الهيولى والصورة ولا يلزم منه احتياج الهيولى في وجودها
الى الصورة فان المتلازمين لا يجب ان يكون لاحدهما احتياج الى الاخر كالمتضايفين
ولو وجب ان يكون لاحدهما افتقار فلم لا يجوز ان يكون الافتقار من جانب الصورة فقط
قلت ان تلك القضية ليست مبنية على التلازم بل على ان الهيولى يمتنع ان
توجد بالفعل بدون الصورة فاذا لم ننظر الى ذات الهيولى امتنع العقل عن وجودها
بالفعل غير محتجبة فانها انما توجد بالفعل وتصير طبيعة تامة من الانواع الجسمية
الجوهرية بعد اقتران الصورة بها ويصير مجموعهما نوعا تاما من انواع الجسم
هيولى وصورة

الجسمية

عطف على قوله امتنع العقل

الجسمية وتبدل تشخصها بتبدل الصورة الجسمية وتبدل نوعها بتبدل
الصورة النوعية والحال الذي يوجب تبدله بالتشخص او بالنوع تبدل
المحل بالتشخص او بالنوع يكون صورة فيه لا عرضا ولو انظرنا الى ذات الجسمية
فربما يجوز العقل ان يكون قائمة بذاتها فانه لا معنى لها الا الامتداد سارية في سائر
الجهات والامتداد الساري في سائر الجهات لا يلزم ان يكون قائما بغيره
نعم لما اتضح عوارضه من امكان الفصل ولزوم المقادير والاشكال
وغيرها الى الهيولى ظهر انها متعلقة بالهيولى فقد ثبت من ذلك ان الهيولى
صورة جسمية
محتاجة الى الصورة في الوجود واما الصورة فليست محتاجة الى الهيولى في الوجود
بل في العوارض المشخصة ثم ان احتياج الهيولى اما الى الصورة المعينة او الى
الصورة من حيث هي صورة ويمتنع احتياجها الى الصورة المعينة المتشخصة
لجواز انعدامها وبقاء الهيولى ولان تعين الصورة وتشخصها انما هو بالتناهي
والتشكل الذي انما يحصل لها بواسطة الهيولى فيكون الصورة المتشخصة من حيث
انها متشخصة بتشخص معين متاخرة عن الهيولى فلا يكون الهيولى محتاجة اليها
لكن الصورة من حيث انها صورة يمتنع ان يكون علة مستقلة مفيدة لوجود
الهيولى لان الهيولى واحدة بالشخص وعلة الواحد بالشخص يمتنع ان لا يكون
واحدة بالشخص فلا بد ان يكون وراء الصورة المطلقة موجود مفارق يفيض عنه
وجود الهيولى باعانة من الصورة ويستحفظ وجودها بالصورة مطلقا كما

الدائم المدعوم بالدعامة مطلقا فان قيل الصورة التي يتقوم الهيولى بها من الموجود
المفارق باعانتها و يستحفظ وحدتها بها اما ان تكون موجودة اولا لا سبيل
الى الثاني فتعين الاول وكل موجود متشخص فيكون تلك الصورة المعينة التي
يقال انها شريكة العلة متشخصة فكيف يقول انها وان كانت متشخصة لكن لا مدخل
للتشخص في العلية بل شريكة العلة ومعينها ليس الا طبيعة الصورة من حيث
هي هي قلنا قيل الموجود في الخارج ليس الا الهوية والشخصية وليس في الخارج
ماهية مطلقة عرض لها التشخص حتى يكون في الخارج امران الماهية المطلقة
والمتشخصة فيمكن ان يقال بعلية الماهية المطلقة وعدم علية المتشخصة بل ليس ثمة
الا امر واحد وهو الهوية المتشخصة فهي ان كانت علة لا تكون مطلقة فالجواب
ان المراد بعلية الصورة المطلقة انه لا بد للهيولى في كل حين من الاحيان من صورة
شخصية تلحقها فشريكة العلة هي احدى الصور المتشخصة لا على التعيين
فان الهيولى لا يحتاج الا لاحديها من حيث انها معينة ولهذا لا يلزم من انعدام الصورة
انعدام الهيولى فان جزء العلة ليس هذه الصورة بل ما هذه واما تلك وليس
في الخارج الا هذه وتلك لا امر واحد دائم الوجود واعلم ان فاعل الهيولى والصورة
لما لم يكن شيء منهما وكان متقدما عليهما لم يكن جسما ولا شيئا متعلق الوجود بالجسم
اصلا وكان موجودا مجردا اما تام التجرد واجبا او عقلا فقد اخرج النظر في طبيعة
الجسم من وجود ما ليس بجسم ولا جسماني وهذا مطلوب مهم حصل في هذا

الموضع

الموضع بالعرض الفرع الرابع في اثبات الصورة النوعية المادة لا تخلو عن
صورة اخرى وهي الجوهر الحالة في الهيولى التي تكون مبدأ للاثار المختلفة
المختصة بنوع نوع انما تتحصل الاجسام وتتنوع بها لانها لو خلت عن
صورة اخرى نوعية لما اختلفت الاجسام في الهيئات والاحياز الطبيعية
والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع
الطبيعية والشكل والتشكل بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة
من العنصريات او بعسر وهو اللازم للاجسام اليابسة منها او امتناع
قبول الشكل والتشكل وهو لازم للفلكيات واللازم باطل للتحقق
اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات بيان الملازمة
ان الاجسام لما اختلفت بالاثار فتلك الاثار ليست واجبة بذاتها فلا بد
وان يكون لها مبادئ مبادئها اما ان تكون الجسمية وهو باطل لاشتراكها
فيها او الهيولى وهو ايضا باطل لانها قابلة فلا تكون فاعلة او امورا اخر فتلك
الامور اما ان تكون مفارقة عن الاجسام وهو ايضا محال لان المفارق
نسبته الى جميع الاجسام على السوية فلا تختلف الاثار في الاجسام واما
ان لا تكون مفارقة لها وهي اما ان تكون متعلقة بالهيولى او لا تكون والثاني
باطل لان تلك الاثار انفعالية والانفعال لا يكون الا للهيولى فتعين ان تكون
متعلقة بالهيولى فاما ان تكون اعراضا او صورا والاول باطل لان تنوع الاجسام

فاختصاص بعض الصفة دون الباقي يستدعي مخصصا وهو اما نفس الجسمية او لوازمها او عوارضها المفارقة او امر مفارق او امر ذاتي لذلك الجسم و الاول باطل والا لما اختلف الاجسام الا بسبب الاجزاء اما الاول فلانه يستلزم عدم اختلاف الاجسام في تلك الاوصاف لان الجسمية مع لوازمها مشتركة استراك الجسم نوعي وكذلك المعلول واما الثاني فلان الكلام في عروضها واختصاصها بالجسم واما الرابع فلان نسبته الى الجميع على السوية فتعين الاخير وهو الصورة النوعية

وتحصلها متوقف عليها لان الاجسام انما تختلف بحسب آثارها المختصة
بنوع نوع وتلك الامور مبادي تلك الآثار فالاجسام انما تنوعت وتحصلت
باعتبار تلك المبادي فهي منوعة للاجسام محصلة لها ومن المحال ان يتوقف
تحصل الجواهر على الاعراض فاذن هي جواهر وهي الصور النوعية فالهيولى
تستلزم الصورة النوعية وظاهر ان الصورة النوعية تستلزم الهيولى
فالهيولى والصورتان ثلثتها متساوية في التحقق لا يقال لم لا يجوز ان نسبة
المفارق الى سائر الاجسام على السواء فلم لا يجوز ان يكون للمفارق خصوصية
بالقياس الى بعض الاجسام دون بعض فان من الناس من ذهب الى
ان لكل نوع مبدأ مفارقا تستند اليه آثاره ويعتني به ومن البعض انها
تتالم وتتلذذ بحسب احوال الآلات بحلا فيه بل منهم من اسند الآثار
الى الفاعل المختار وح لم يكن معه اثبات ان لها مبادي في الاجسام سلمنا
لكن لا يلزم منه ان لا تصدر عن المفارق الآثار المختلفة وانما يكون كذلك
لو لم يكن للاجسام وهيولياتها استعدادات مختلفة بحسبها تصدر عن المفارق
الآثار المختلفة كما تصدر منه الكمالات المختلفة الفائضة عليها لانا بعد
نحن نعلم بالضرورة ان تلك الآثار انما تصدر من الاجسام فيبقى ان الاحراق
ليس الا من النار والترطيب انما هو من الماء الى غير ذلك فلو لم يكن في الاجسام
الا الهيولى والصورة الجسمية لم تحصل تلك الآثار من الاجسام فلا بد ان يكون فيها

شيء هو مبدأ لتلك الآثار وقد ظهر من هذا الجواب ان ذكر هذا القسم بيان
الملازمة مستدرك لان الكلام في آثار الجسم فكيف تنقض من آثار المفارق
وآثار المفارق وكذا ان انها متعلقة بالهيولى لانه يكفي ان يقال الامور
المقارنة للاجسام اما اعراض وصور والاول باطل فتعين ان يكون صورا واعلم
ان الدليل لم يدل الا على ان للآثار مبدأ في الاجسام واما ان ذلك المبدأ واحد
حتى يكون الصورة النوعية امرا واحدا فبعض الكيفيات الخاصة لجهة
مناسبة للكيف وبعض الانيات من حيثية مناسبة للاين وبعض
سائر الآثار لجهة مناسبة لها او متعلقة حتى يكون للكيف صورة نوعية
وللمقتضي للاين صورة اخرى فلا دلالة عليه ولعلهم انما اقتصروا على الواحد
لعدم احتياجهم الى الزائد وجه واعلم ان بناء هذه الكتاب يعني ان بناء
هذه الكتاب اي اثبات الهيولى والصورة الجسمية والنوعية ولتلازم
انفكاك احدهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار
وعلى تقدير ثبوته جاز وجود كل من الهيولى والصورة بدون الاخرى وجاز اختلاف
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع من غير الصورة النوعية
ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل واحد من هذه المطالب
اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة
الجسمية عن الهيولى فبان يجوز انفعال بعضها من غير هيولاها بان يكون

المقتضي

لما ذكر ادلة الكل
هذه الفروع المذكورة
شرع في الجواب عنها
ويعترض عليها بما ذكرتم
موقوفه على كون واجب
الوجود ليس فاعلا مختارا
كما هو المذهب الحق فلا
يتم شيء منها لجواز ان
يكون موجب اثباتها
وتحقيق الوضع وبعض
وجود الهيولى هو الله
تعالى وكذلك تخصيص
بعض الاجسام ببعض
دون غيرها

المباني قوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل صح

الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لاستقلت الصورة الجسمية بالانفعال
واللازم باطل قلنا لا نم بطلان اللازم فانه يجوز انفعالها بنفسها من غير
ميولها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للانفصال
والوصل فان الاشكال قد تختلف من غير انفصال الجسم كاشكال الشمع
المستبدلة بحسب التشكلات المختلفة واما على الوجه الثاني فللمعترض ان يكون واتمام
عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر على الوجه
الاول من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز
اختصاص المادة المجردة وضعا معينا بشرط اقتران الصورة لها بانه ان يقال
لا نم ان الهيولى ان تجردت عنها غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت
ذات وضع مخصوص مع امكان غيره يترجح الجائز من غير مرجح وانما يلزم ذلك
لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولى فقط واما اذا كان المقتضي للوضع
المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولى في حال
تجردها متصفة باوصاف متعاقبة تقتضي لحدها تخصيصها باحد الاوضاع
الممكنة بعد حصول الصورة فيها لم يلزم ترجيح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني
من الوجهين الدالين على امتناع انفكاك الهيولى عن الصورة فللمعترض ان يجوز كون
الواحد مبدأ لكثير بان يقال لا نم لم لا يجوز ان يكون الهيولى مبدأ للقوة والفعل
على تقدير تجردها عن الصورة وتكون موصوفة بالفعل قابلا للصورة قوله يلزم ان يكون

الشيء الواحد مبدأ لكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون الشيء الواحد مبدأ لكثير
وما ذكرتم بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات قد سبق تزييفه
على ان مبدأ كون الهيولى بالفعل ليس نفسه بل مبدأ كونه بالفعل هو الموجد
واما على الدليل الذي ذكرتم اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب
الحكماء بما يوجب اختلاف الصور النوعية فان الاجسام كما اختلفت في الآثار
والاعراض كذلك اختلفت في الصور النوعية ولو كان اختلاف الآثار و
والكيفيات لاختلاف الصور النوعية وجب ان يكون اختلاف الصور
النوعية لصورة اخرى ويلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري
المعين بالصورة المعينة انما كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها
كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت المادة لقبول الصورة
اللاحقة لان الاجسام العنصرية مشتركة في المادة بدليل انقلاب العنصر
عنصرا فكل صورة سابقة معدة لصورة لاحقة وهكذا الى لا اول واما اختصاص
الاجسام الفلكية بصورها النوعية فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية
لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة التي حصلت فيها فللمعترض ان يقول
ان ما تجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة المعينة من الاحوال العنصرية
السابقة واختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الاعراض والآثار ويقول
لم لا يجوز ان يكون اختلاف بتوسط الصور النوعية حتى يكون اختلاف الكيفيات في

يعني وجود الهيولى بالفعل ليس بمقتضى ذات الهيولى والا لكان واجبا ولم يلزم كون الهيولى مبدأ للفعل والقوة معا حينئذ

جزاء لقوله فان قالوا اختصاص الجسم العنصري

في العنصريات لان مادتها قبل الاتصاف بكيفيتها موصوفة بكيفية اخرى
سابقة لاجلها استعدت لقبول الكيفية اللاحقة وفي الفلكيات لان مادة
كل فلك لا تقبل الا الكيفية الحاصلة لها والجواب عن هذا الزعم من وجهين
احدهما ان الاثار والاعراض انما تزول مع ان السبب المقتضي لها باق في الجسم فان
الماء اذا زالت برودته بملاقاة النار فالسبب المقتضي للبرودة باق وهو
الذي يعيد البرودة الى الماء عند زوال المسخن ولولا ان في الماء سببا لبرودته
محفوظا لما عادت برودته بخلاف الصورة فانها اذا زالت لا تعود عند
زوال المزيل كالماء اذا صار هواء لعارض فعند زوال ذلك العارض لا يعود
طبيعته ماء وحاصله انه ثبت ان الاثار والجسم واعراضه مبادي موجودة
في الاجسام ولا يلزم من ذلك ان يكون لتلك المبادي مبادي اخرى في الاجسام
حتى يلزم التسلسل لجواز استناد تلك المبادي الى المفارقات وامتناع
استناد اثار الاجسام الى المفارق وثانيهما ان اختلاف الكيفيات والاثار
لا يجوز ان يكون للاستعدادات والمولد لانا بينا ان الاثار الاجسام وصفاتها
مبادي تنوع الاجسام وتتصف بسائر الاحوال المذكورة من كونها مقارنة
للاجسام وكونها غير مولدة لها وكونها متعلقة بالمولد ولا شك ان الاستعدادات
والمولد ليست كذلك اما الاستعدادات فلزوالها عند حصول الكيفيات
والاثار فهي يمتنع ان تكون متنوعة للاجسام واما المولد فلان من تلك الاحوال المذكورة

[illegible]

مضايقة
كونها ليست بمولدة ثم ان سميت تلك المبادي بالكيفيات او بأمر اخر فلا
في الاسماء بعد ظهور المعاني ونحن قد ذكرنا لك جواب اكثر هذه الاعتراضات
في اثناء ما ذكرنا في تحقيق هذه المباحث فصل الثالث في اقسام المبحث
الثالث في اقسام الجسم الاجسام اما بسائط وهي التي لم تجتمع من اجسام مختلفة
الطبايع كالماء والهواء او مركبات وهي الاجسام المجتمعة من اجسام مختلفة
الطبايع كالنبات والحيوان والمعدن وتسمى المواليد الثلثة والبسائط
كروية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة تكون الخطوط
الخارجة منها اليه في جميع الجوانب متساوية والشكل الذي يقتضيه
البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي لشكله هو طبيعته وهي واحدة وقابله
هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد والاثر الفاعل الواحد في القابل الواحد لا يكون
مختلفا فيجب ان يكون كرة والا لاختلفت هيأته فان قلت هذا منقوض
بالفلك فانه بسيط مع ان له اشكالا مختلفة اما اولا فلانه ربما ينقسم الى
الخارج المركز والمتممين وللخارج المركز شكل ولكل من المتممين شكل مخالف
له واما ثانيا فلانه يشتمل على ثقب هي تداوير او كوكب وللفلك شكل وللثقب
شكل اخر وللتدوير او الكوكب شكل اخر يخالف له فهذه الاشكال المختلفة
اما ان تكون قسرية وهو لا يجوز لانه لا يكون شيء من احوال الفلك في القسر
لا قاسر هناك ولا قسر دائم والا لزم التعطيل في الوجود واما ان تكون طبيعية

والافلاك جسم مركب من مادة وصورة فلا بسيط

ولا يستفيد هذا الدليل الا الصورة التي هي مبدأ الاعضاء المختلفة [illegible] المختلفة [illegible] لا [illegible] [illegible]

فيلزم اختلاف افعال الطبيعة الواحدة قلت اختلاف الاشكال في الفلك
ليس عن صورة واحدة بل عن اختلاف الصور والفعل كما يختلف باختلاف
القوابل يختلف باختلاف الفواعل وقد حصل للفلك صورة نوعية تقتضي كرية
شكله لكن اتصل به صورة اخرى لقوى افرزت منه كرة اخرى هي الخارج المركز او تدويرا
او كوكبا فحصل اشكال مختلفة وليس شيء من الخارج المركز والمتمم والتدوير
والكوكب جزءا للفلك الكلي بل هذه الاجسام اجزاء متمايزة للفلك الكلي اتصل
بمجموعها الذي هو الفلك الكلي صورة نوعية واحدة سارية في كل واحد منها ثم
اتصل صورة نوعية ثانية بالخارج ثم اتصل صورة نوعية بالتدوير ثم اتصل
صورة نوعية بالكوكب فظهر ان الفلك ليس بمركب منها وينقسم البسائط
الى فلكيات وعناصر لانها اما ان تكون متحركة بالارادة او لا فان كانت متحركة
بالارادة فهي الفلكيات والا فهي العناصر والفلكيات اما افلاك واما كواكب
لانها ان كانت تنزع فهي الكواكب والا فهي الافلاك وطريق اثبات الافلاك الاستدلال
بالحركات الموجودة بالرصد بعد تقرير الاصول الحكمية وهي اسناد كل حركة الى
جسم يتحرك بالذات ويحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال في الحركات
الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام
على اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك
الكلية الثابتة بالارصاد على الوجه الذي اثبتها المتاخرون تسعة يحيط

[illegible]

١٤٦

بعضها ببعض بحيث يماس مقعر الحاوي محدب المحوي ومراكز الجميع
مركز الارض وواحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحركها الكل بالحركة
اليومية ويسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد بلسان اهل
الشرع والجسم المحيط بسائر الاجسام والمحدد للجهات ويدل عليه
وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سنذكره فيكون جسم هو نهاية
الاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا
يلزم الخلاء او اللاتناهي على تقدير التناهي الثاني ان الجهة موجودة ذات
وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه وكل ما هو
مشار اليه اشارة حسية ومقصد للمتحرك بالوصول اليه يكون موجودا غير
مجرد اي ذا وضع فالجهة غير مجرد اي ذو وضع فالجهة موجودة غير مجردة
عن المادة اي يكون ذات وضع قوله بالوصول اليه اشارة الى جواب سؤال
توجيهه ان يقال لا نم ان كل ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان
الساكن مقصد للمتحرك من السكون اليه وليس بموجود تقرير الجواب ان كل ما
هو مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله يكون موجودا والمتحرك من السكون
الى الساكن مقصده تحصيل الساكن لا الوصول اليه والجهة ليست بجسم
لان الجهة ليست بمنقسمة اي في امتداد ماخذ الحركة والاشارة وكل جسم
منقسم وانما قلنا ان الجهة ليست بمنقسمة لانها لو كانت منقسمة فاذا وصل

لامتناع الاشارة الى العدم والى المجرد

المتحرك الى ما يفرض لها اقرب بحيث من المتحرك فان وقف فهو الجهة لا ما بعده فما
فرضناه جهة حرق جهة لا هو وان لم يقف فلا يخ اما ان يتحرك عن الجهة فكذلك اى ما
وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعد فما
فرضناه جهة لا يكون جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا
عنها او اليها اجيب بان الحركة في الشيء اما المنقسم اما عن جهة او الى جهة ويعود
القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو المسافة لا الجهة فاذا كانت
الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسمانية تحصل مما ذكرنا تصور
ماهية الجهة وهو انها طرف للمسافة في ماخذ الحركة والاشارة ثم الجهة على قسمين
فرضية تتبدل بالفرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وحقيقية
متعينة بالطبع لا تتبدل بالفرض وهي فوق وتحت فانهما جهتان متعينتان
بالطبع متقابلتان بالطبع اما انهما متعينتان بالطبع فلانا نرى ان الاجسام
السفلية بعضها يتحرك بالطبع الى فوق كالنار وبعضها يتحرك بالطبع الى تحت
كالارض فلولا ان فوق وتحت جهتان متمايزتان بحسب الطبع لما كان بعض
الاجسام متوجها الى احدهما بالطبع والبعض الاخر الى الاخر بالطبع واما انهما متقابلان
بالطبع فلان الاجسام الطالبة لاحدهما بالطبع هاربة عن الاخر بالطبع وايضا
احدهما ما يلي راس كل شخص بحسب الطبع والاخر ما يلي قدمه بالطبع ثم طرفا
امتداد متقابلان ويلزم من ذلك ان احدهما لو كان غاية القرب من جسم يكون

الاخر غاية البعد عنه بالضرورة فان قلت المتحرك انما يقصد بالطبع المكان
لا الجهة قلت المتحرك بالاستقامة يقصد حيزا ليسكن عنده على الوجه الذي
يطلبه بالطبع سواء كان حركته طبيعية او قسرية او غيرهما ويحصل بالطبع مكانه
لا ينافي ذلك حصول الجهة بالطبع فان الجهة والمكان قد يكونان شيئا واحدا بالذات
مختلفا بالاعتبار كمقعر فلك القمر فانه جهة باعتبار انه مقصد للمتحرك ومنتهى
الاشارة ومكان باعتبار انه مقعر جسم حاو مماس لمحدب جسم محوي وقد يكونان
امرين متباينين كمركز العالم فانه جهة وليس بمكان فالخفيف يطلب بالطبع
جهة الفوق ومكانه وطلبه احدهما بعين طلبه الاخر او في قوته وطلب الثقيل
المركز في طلبه مكانه الطبيعي فانه يطلب بطبعه ان ينطبق مركزه على مركز العالم
بحيث يماس باطنه الخفيف ظاهره حتى لو عدم الماء بالكلية وكانت العناصر
موجودة لكانت الارض تطلب بطبعها ان ينطبق مركزها على مركز العالم بحيث
يماس مقعر الهواء محدبها وكان طلبها بطبعها لجهة السفل لا لمكانها الطبيعي لعدمه
فان امكن ان يقال ان مكانها الطبيعي في مقعر الهواء فثبت ان يكون مقصودها
طبعا بالذات هو الجهة واما المكان فمقصود بالعرض وانما كان وضع لفظ الفوق
والتحت باعتبار غير متبدل ووضع لفظ الاربع الباقية باعتبار متبدل
لان القائم لو صار منكوسا لا يقال صار الطرف الذي الى راسه فوقا والطرف
الذي الى رجله تحتا بل يقال صار راسه الى تحت ورجله الى فوق والمتوجه الى

المشرق لقا صار متوجها الى المغرب تعال صار المشرق خلفه والمغرب قدامه والجنوب
شماله والشمال يمينه واما المشرق والمغرب والجنوب والشمال فقد تبدل بتبدل
الآفاق واعلم ان المشهور فيما بين الناس ان الجهات ست لان الانسان لما احاط
به جنبان وعليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم كان له الجهات الست
اما اليمين واليسار فباعتبار الجنبين واليمين ما يلي اقوى جانبيه بحسب
الاغلب والشمال ما يقابله واما الفوق والسفل فبحسب الراس والقدم واما
القدام والخلف فباعتبار البطن والظهر والمشهور ليس بحق لان الجهات
اطراف الامتدادات واطراف الامتدادات غير متناهية لا تنحصر عددها
لكن الكلام ليس في تحديد الجهات مطلقا فان لكل جسم حدا واحدا او
حدودا اما بعينه وضعها بذلك الجسم وهو المحدد لتلك الحدود بل في تحديد
الجهات التي يشير الناس اليها لا في جميع تلك الجهات بل في تحديد الجهات
الحقيقية منها وهي جهة الفوق وجهة السفل لقا تمهيد هذا نقول ان تحدد
الجهة الحقيقية وتعين وضعها اما ان يكون في خلاء او ملاء متشابه اي ملاء لا
اختلاف فيه اختلاف الواقع او فيما لا يكون خلاء ولا ملاء متشابها والاول باطل
لقا ليس حد من الخلاء والملاء المتشابه اولى بان يكون جهة طبيعية من الحد الآخر
ضرورة تشابه حدود الخلاء والملاء المتشابه فيجب ان يقع تحدد الجهة بشيء خارج
عن الخلاء والملاء المتشابه ولا محالة ان يكون جسما او جسمانيا لان الجهة ذات وضع

وتعين ذات الوضع لا يكون الا بذي الوضع واما ما كان فتحدد الجهة اما يكون
بجسم وهو اما ان يكون جسما واحدا من حيث انه واحد او لا يكون جسما واحدا
من حيث انه واحد لا سبيل الى الاول لان لكل مستقيم طرفين هما جهتان
بل الجهات الحقيقية اثنتان والجسم الواحد من حيث انه واحد ان كان
تحدد الجهة لم يتحدد به من حيث هو كذلك الا جهة واحدة والمطلوب
تحدد الجهتين فالتحدد لقا ان يكون بجسم واحد من حيث انه واحد فذلك
اما ان لا يكون جسما واحدا بل جسمين او يكون جسما واحدا لا من حيث انه واحد
لا جائز ان يكون التحدد بجسمين فانه لو تحدد الجهتان بجسمين فاما ان يكون
احدهما محيطا بالآخر او يكونا متباينين وهما باطلان اما الاول فلان الجهتين
(بين ان لا يكون احدهما محيطا بالآخر بل يكون احدهما في حيث الآخر)
لو تحددتا بالجسمين لكن احدهما محيط بالآخر فحينئذ يكون تحدد احدى الجهتين بالمحيط
والاخرى بالمحاط كان المحاط لا محالة كالمركز لان الجهة الاخرى في غاية البعد
من الجهة الاولى والذي هو في غاية البعد من المحيط ليس الا المركز فحينئذ يكفي الجسم
المحيط في التحديد حتى يكون تحدد احدى الجهتين وهي غاية القرب بسطحه
والجهة الاخرى وهي غاية البعد بمركزه فيكون الجسم المحاط واقعا في التحديد
بالعرض حتى لو فرض المحاط بحيث لا يكون في المركز لم يقدح في تحدد جهة البعد
فعلم مما ذكرنا من ان المحدد هو المحيط دون المحاط ان المحدد بالحقيقة
هو محدب الجسم المحيط لا نفسه ولا مقعره لان المحيط على الاطلاق المحدد

انما هو محدد له دون غيره مما يفرض فيه واما الثاني فلوجهين الاول ان كل جسم يعرض
من الجسمين المتباينين لما يتحدد به جهة القرب واما جهة البعد فلا يتحدد بشيء
منهما لان البعد عن اي جسم يفرض منهما ليس محدودا فان البعد لو كان خارجا
عن الجسم فالبعد عنه الى اين فان كل حد يفرض فيه غاية البعد فوراءه ذلك الحد
ابعد منه بالضرورة بخلاف ما اذا كان البعد في حشو الجسم فانه يكون فيه حد
معين هو غاية البعد حتى ان كل حد يفرض وراءه لا يكون ابعد منه بل يكون من جهة
القرب لا يقال ان اريد ان البعد المفروض غير محدود فالابعاد المفروضة
لا تحتاج الى محدد وان اريد به البعد الموصوف فلا نم انه غير محدود لانا نقول
قد عرفت ان جهة الفوق وجهة التحت متقابلتان حتى ان اي بعد يفرض من جهة
الفوق في كل جانب ممتدا الى جهة التحت واي بعد اخذ من جهة التحت فهو الى جهة
الفوق وعند هذا اندفع الاشكال الوجه الثاني ان لكل واحد من الجسمين جهات
لا تتناهى والجسم الاخر المباين له لا يمكن ان يقع في جميع تلك الجهات فلا بد من
وقوعه في بعض تلك الجهات مع امكان وقوعه في الجهة الاخرى وذلك لا بد له من
مخصص هو غير التحديد فيكون جسما وايضا في بعض جهات الجسمين الاولين فان
كان وقوعه في ذلك البعض من الجهات للجسمين الاولين لزم الدور والا تسلسل
فتعين ان يكون المحدد جسما واحدا لا من حيث انه واحد لكن لا مطلقا بل من حيث
الاحاطة لان جهة القرب يتحدد به واما جهة البعد فلا يمكن ان يتحدد بما يكون خارجا عنه

لان البعد عنه لا يكون محدودا بل لا بد ان يكون داخلا فيه وهو المركز فيكون المحدد
محيطا كريا وهو المطلوب لا يقال ان اريد بمحدد الجهة فاعلها فلا نم انه لا بد ان
يكون جسما او جسمانيا لجواز ان يكون مفارقا وان اريد به قابلها فمحدد الجهتين
الطبيعيتين لا يكون واحدا ضرورة ان المركز لا يقوم بالمحدد لانا نقول
المراد به ما يتعين به وضع الجهة ومن البين ان معين الوضع لا يكون الا ذي
الوضع فان قلت لم لا يجوز ان يكون احدى الجهتين نقطة في الملاء المتشابه
والاخرى سطحا فيه والنقطة والسطح مختلفان بالحقيقة فيكونان مختلفين
في الاحكام بحسب الماهية فلم لا يجوز ان يكون احدهما جهة الفوق والاخرى
جهة التحت قلت السطح والنقطة المفروضان في الملاء المتشابه لا يكون
احدهما مطلوبا بالطبع والاخر متروكا بالطبع للثقيل او الخفيف لان المطلوب
بالطبع للخفيف انما يكون موجودا بالفعل منطبقا للعالم العنصري والمتروك
له بالطبع انما يكون موجودا بالفعل في وسط العالم على الاطلاق والمطلوب للثقيل
انما يكون بعينه المتروك بالطبع للخفيف والمتروك بالطبع للثقيل انما يكون بعينه
المطلوب بالطبع للخفيف وهذان الحدان انما يوجدان في جسم محيط بالعالم
العنصري فالفوق موجود فيه بالفعل لانه سطحه الذي هو غاية القرب منه والسفل
موجود فيه بالفعل لانه وسطه وجوفه الذي هو غاية البعد فوجود الفوق
يكون بكونه مختلف الاجزاء بعضها اجزاء له ثخن وبعضها يجوف له فلم يكن متشابها

[illegible]

فان قلت قولكم ان تعين جهتي العلو والسفل ليس في ملأ متشابه هو بعينه
قولكم ان الجسم الواحد لا تحدد به من حيث هو واحد فذكره معه تكرار صرف
قلت الملأ المتشابه غير الجسم الواحد لان الملأ المتشابه لا يتناول الجسم المركب
والجسم الواحد يتناول الجسم المركب ايضا وايضا الملأ المتشابه يحتمل ان يكون
بعدا خلاء لا شاغلا لجسم والجسم الواحد اي كالجسم البسيط لا يحتمل ذلك وفرق بين قولنا الملأ
المتشابه لا يتحدد الجهتين وبين قولنا الجسم الواحد لا يتحدد بهما من حيث هو
واحد لان معنى الاول ان الملأ المتشابه لا يكون موضع فيه علوا وموضع آخر
فيه سفلا ومعنى الثاني ان الجسم الواحد انما يتحدد بهما من حيث هو على حال معين
لكان المتشابه موجبين لحدين متقابلين وهما يحددا العلو والسفل
بحيث يكون جهة العلو غاية القرب وجهة السفل غاية البعد عنه مع كونها فيه
وذلك انما يكون بان يكون كرة مجوفة محيطة بالعالم العنصري حتى يكون غاية
البعد في وسط تجويفه وهذان المعنيان متغايران تغايرا بينا فان قلت
لم لا يجوز ان يكون المحدد جسمين متلاصقين يكون كل منهما نصف
كل مجموعهما كرة ناقصة مقدار فرجة او يكون جسما واحدا لكن يكون كرة
اي ناقصة مقدار فرجة قلت حينئذ فرجة المحدد خالية او مملوءة بجسم عنصري
فيلزم تحدد ذلك القدر من الفوق بخلاء او بجسم عنصري وهما محالان كما
مر وايضا سيلزم ان يكون له اجزاء بالفعل متقدمة في الوجود وهو مستلزم لان يكون
اي المحدد

جهات اجزائه متقدمة عليه فيلزم تقدم الجهة على محددها وهو محال والجسمان
المتلاصقان الحاصل منهما شبه كرة محيط بالعالم العنصري يكون كل منهما واقعا
في جهة على وضع معين عن الآخر وجهة كل منهما لا تكون متحددة به لتقدم تحددها
عليه ولا بالجسم الآخر ولا بمجموعهما لتقدم تحددها على المجموع فلا يكون المجموع
محددا بل يكون المحدد جسما آخر متقدما على المجموع وعلى كل واحد من جزئيه
حدد جهتي الجزئين ثم بعد تحديد جهتيهما حصلا في الجهتين وحصل مجموعهما
في مجموع الجهتين وقد علم مما ذكرنا ان المحدد البسيط لا يكون له اجزاء الخارج
بالفعل وقد استدل المصنف على ذلك بانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع
لصح الانحلال عليه ولصار اجزائه الى احيازها الطبيعية والانحلال بالحركة المستقيمة
المتوجهة الى جهة فالجهة لا به ولما كان المحدد بسيطا يكون كرة لما عرفت
ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس في طباعه ميل مستقيم والا لكان الجهة
لا به فلا يكون المحدد محددا وعلم ايضا ان جهة الفوق يمتنع ان يكون وراءها
ذو وضع لانه لو كان هناك ذو وضع يمتد الاشارة اليه والاشارة لا تذهب من جهة
تمتد فيها لانها عبارة عن الامتداد الذي يبتدئ من المشير وينتهي الى المشار اليه
وتلك الجهة لا تكون الا جهة الفوق كما فرضناه جهة الفوق لا يكون جهة الفوق
واما جهة التحت فاذا نفذ الاشارة منها لا يكون الى جهة التحت بل الى جهة الفوق
فان قلت النار حقيقة مطلقة وقد قالوا الخفيف المطلق هو الذي يطلب جهة الفوق

فيكون الفوق متميزاً بفلك القمر قلنا المطلوب ليس انه يطلب ان يكون فوق جميع الاجسام
بل فوق سائر العناصر ولما كان هذا المكان مما يلي جهة الفوق قيل انه يطلب جهة الفوق
على سبيل الاتساع وهذان الوجهان اعني هذين الدليلين انما يقتضيان جسما محيطا
بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلا الثالث من الوجوه الدالة على وجود الفلك الاعظم
هو ان الارصاد المتوالية شاهدة على ان الكواكب والافلاك باسرها تتحرك بالحركة
اليومية اعني حركة سريعة من المشرق الى المغرب بحيث تتم دورة في يوم بليلة
فالتقريب وعلى انها تتحرك حركات اخر غير الحركة اليومية مخالفة للحركة اليومية
سمتا وفي السرعة والبطوء ولما كان كذلك فلابد من جسم محيط بالافلاك والكواكب
يحركها بالحركة اليومية وهو المحدد وهذا الدليل انما يدل على فلك تاسع محيط بالافلاك
الثمانية ولكن لا يدل على احاطة هذا الفلك بجميع الاجسام حتى يلزم ما ذكرتم واما الثمانية
الثمانية من الافلاك فيدل على وجودها اختلاف حركات الكواكب فان حركات
الكواكب الثابتة مخالفة لحركات السبعة السيارة وحركة كل واحد من هذه السبعة
مخالفة لحركة الاخرى فوجب اثبات ثمانية متحركات لامتناع اسناد الحركتين
المختلفتين لشيء بسيط ولامتناع تحرك الكواكب بالذات بان تخرق الافلاك وتتحرك
الكواكب فيها كحركة السمك في الماء لاستحالة الخرق على الافلاك لما عرفت من ان الحركة
المستقيمة على الافلاك غير جائزة والخرق انما يكون بالحركة المستقيمة ضرورة ولقائل ان يقول
لا نسلم امتناع الخرق على الافلاك وعدم جواز الحركة المستقيمة لو ثبت فانما يثبت للمحدد

دون جميع الافلاك ولئن سلم استحالة الخرق على جميع الافلاك فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب
نطاق بان يفصل من ثخن فلكه جسم شبيه بحلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب
في ذلك النطاق يتحرك بنفسه فيتحرك الكواكب او يتحرك النطاق لا بنفسه بل
باعتماد الكواكب على ذلك النطاق وح لا يلزم الخرق فلا يلزم ما ذكرتم ومن
اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض
ساقط وجه فرعان هذان البحثان فرعان على وجود الافلاك التسعة الفرع
الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لشيء منها اذ لو كانت الافلاك ملونة
لحجبت نور الابصار عن رؤية ما وراءها لان كل ملون كذلك والتالي باطل والا
لما نرى شيئا من الكواكب وكذا المقدم فان قيل لو كانت الافلاك شفافة
فما هذه الزرقة المحسوسة قلت انها ليست لون الفلك بل سببها ان الشعاع
لما لم ينفذ وراءه صار ملونا يرى مظلما وفي الجو اجزاء غبارية مضيئة محسوسة
فيختلط المضيء بالمظلم فيتخيل من المختلط هذه الزرقة وفيه نظر فان الماء
والزجاج والبلور ذكروا انها مرئية ملونة مع انها لا تحجب الابصار عن رؤية ما
وراءها فان قلت انها تحجب عن الابصار التام وان سلم فلا يتمشى في الفلك
الثامن والتاسع لان ما وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل
على كونه شفافا والتاسع وان كان وراء الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل
على كون الثامن شفافا ويمكن ان يقال لعلنا نسلم هذا الدليل في الافلاك السبعة

بان يكون الكوكب عند حركته يعتمد عليه فيحرك النطاق والكوكب معا ويكون السكون كلا السعد بغير ان يعرض له الخرق اصلا

قلت الفلك ايضا يمنع عن الابصار التام

ثم في الفلك الثامن والتاسع أيضا لأنه لو كان للفلك الثامن لون لرأى لأن سائر
الأفلاك السبع لكونها شفافة لا تحجب الابصار عما دونه فدل على أن الفلك
الثامن أيضا ليس بملون وكذا الفلك التاسع لأنه لما ثبت أن الأفلاك الثمانية
ليست بملونة لزم أن يكون الفلك التاسع أيضا غير ملون والا لكان مرئيا
وليس كذلك والأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة لأنها لو كانت حارة
أو باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فإن الطبع لو اقتضى شيئا
ولم يكن لها عائق يحصل ذلك الشيء على أتم ما يمكن ولو كان كذلك استولى
الحر والبرد على عالم العنصريات بسبب مجاورتها لها واللازم باطل وهذا
الاستدلال ضعيف فإن الحرارة أنواع مختلفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة
بالتشكيك فيجوز أن يكون طباع الأفلاك اقتضت نوعا أو أنواعا لا يكون في غاية
الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير أن يكون الحرارة أو البرودة فيها في غاية
الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة أو البرودة على عالم العنصر لجواز أن يكون
بعض الأفلاك حارا وبعضها باردا فيعتدل ولا يؤثر فيما يجاور من العناصر
والأولى أن يقال الأفلاك بأسرها لا حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي إليها
والا لكان فيها ميل صاعد أو هابط فتكون قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك
والأفلاك بأسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة ولا مضافة والا لكانت
قابلة للحركة المستقيمة والأفلاك بأسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت

قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعسرهما فتكون قابلة للحركة المستقيمة
لأن سهولتهما وعسرهما لا يتم إلا بها لأنها تستلزم قبول الخرق والالتئام
والانفصال والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والأفلاك بأسرها غير قابلة
للحركة الكمية أي التخلخل والتكاثف ولا النمو والذبول
لأنه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم أن يكون فوقه خلاء أو موجود ومقعره
مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما يستحيل على محدبه
وهو الازدياد وهو المطلوب ولقائل أن يقول لو تغير مقعر الفلك المحيط امتنع ذلك
التغيير وهو الازدياد في محدب الفلك المحاط به وهو الفلك الثامن واللازم
التداخل إن لم يكن بين الفلكين فرجة أو وقوع الخلاء إن كان ذلك وكلاهما محال
وكذا امتنع التغير المذكور في مقعر الفلك المحاط لأن المقعر كالمحدب في تمام الجميع
وإذا امتنع على مقعر الثامن امتنع على محدب السابع بنفس ما ذكرنا إلى آخر
الفلك وفي هذا التقرير احتمال غلط لأن امتناع ازدياد محدب الفلك
المحيط ليس بذاته بل لعدم الحيز الذي هو شرط ازدياد المحدب ولا يلزم
من ذلك اشتراك المقعر في هذا الامتناع لأن الشرط وهو الحيز غير منتف
ههنا ولقائل أن يدفع هذا الاحتمال ويقول التغير على المقعر أيضا محال واللازم
التداخل أو الخلاء بعين ما ذكرنا فاندفع الاحتمال والأظهر أن يقال ليست
بقابلة للحركة الكمية لأنها مستلزمة للحركة المستقيمة قوله الثاني الفرع الثاني

انما قال والأظهر لأن تغير المقعر لا يستلزم التداخل ولا الخلاء لجواز أن يكون بالتخلخل والتكاثف

في الحقيقة

ان الافلاك متحركة على الاستدارة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة فيصح لكل
واحد من تلك الاجزاء من الوضع والموضع ما حصل للجزء الآخر لوجوب استواء
المثلاء المتماثلات في جميع الاحكام ولا يتاتى ذلك الجواز الا بالحركة المستديرة
فيصح الحركة المستديرة على الافلاك وكل ما صح له الحركة المستديرة عليه ولم
يكن فيه مانع ذاتي عنها ففيه مبدأ ميل مستدير ففي الافلاك فيها مبدأ ميل
مستدير وكل ما فيه مبدأ ميل مستدير كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول
الاثر وهو الحركة المستديرة عند حصول المؤثر وهو الميل المستدير فكل
فلك يجب ان يتحرك بالاستدارة وايضا لو تعين جزء من الاجزاء المفروضة
للفلك على وضع معين في حيز معين ومتوجه معين من اجزاء حيز الكل مع
جواز وضع غيره في حيزه لغيره لزم الترجيح بلا مرجح فيصح على كل جزء ما يصح على الجزء
الآخر من الوضع والموضع وذلك بالحركة المستديرة وهو المطلوب وهذان
الوجهان الدالان على الفرع الثاني منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة
للعناصر متماثلة ايضا مع ان العناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول
بنقض اجمالي
ان العناصر ليس فيها مبدأ ميل مستدير لمانع ذاتي وهو وجود الميل
المستقيم فيها ولما كانت الحركة المستقيمة في الفلكيات ممتنعة لم يكن هناك
مانع ذاتي من الحركة المستديرة واعلم انهم لما اثبتوا ان المحدد للجهات
لا يقبل الحركة المستقيمة وزعموا ان المحدد هو الفلك التاسع حسبوا ان

الافلاك

الافلاك بسيطة وانها غير قابلة للخرق والالتيام اما الاول فلانها لو كانت
مركبة لامكن عود بسائطها الى احيازها الطبيعية وانه لا يتاتى الا بالحركة المستقيمة
الممتنعة على الافلاك واما الثاني فلكونها حينئذ قابلة للتفرق والاجتماع
وذلك انما يكون بالحركة المستقيمة واعلم ان الدليل الذي ذكروه في اثبات
المحدد لا يدل على ان المحدد هو الفلك فضلا ان يكون هو الفلك التاسع واثبات
هذين الحكمين وغيرهما مما ذكر في الفرعين للافلاك لتوهم امتناع الحركة عليها
بناء على التحديد ظاهر البطلان فان قلت قد ثبت كون الافلاك متحركا
بالاستدارة بشهادة الارصاد فيكون فيها ميل مستدير فلا يكون فيها ميل
مستقيم لان الميل المستقيم يقتضي توجهه الى جهة والميل المستدير يقتضي
صرفه عن تلك الجهة ومن المحال ان يكون الشيء منصرفا بالطبع عما يتوجه اليه بالطبع
واذا لم يكن فيها ميل مستقيم لا يكون قابلة للحركة المستقيمة لان تلك الحركة المستقيمة
ان كانت ذاتية فلا بد ان يكون هناك ميل مستقيم ذاتي وان كانت قسرية
فكذلك لا بد ان يوجد ميل الى خلاف تلك الجهة لما عرفت ان الحركة القسرية لا توجد
بدون المعاوق الداخل وهو الميل الطبيعي الى خلاف جهتها وفي ذلك لا يجوز لما سمعت
آنفا فاذا لم يكن قابلة للحركة المستقيمة يجري عليها احكام المحدد كلها لكونها
مبنية على امتناع الحركة المستقيمة عليه قلت الحركة القسرية لا تقتضي الا ميلا
طبيعيا لكن هذا الميل في العناصر ميل مستقيم وفي الافلاك مستدير فامتناع الميل
المستقيم

مع المثل المسدس يلس بحر لو كان لضدها طبعيا ولا قوة قريبا لحركة الكل
المدحرجة والمحلة وم واما الكواكب فاجسام بسيطة شفافة كرية
مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه جرم كمد يستفيد الضوء من الشمس
ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس واستفادته الضوء
من الشمس لا بطريق الانعكاس كما في المرآة والا لم يكن جميع اجزائه مستنيرا
لا يقال لعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر وتتحرك على مركز حركة
فلك القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا
فاذا تحرك فلك القمر تحرك هذه الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك فيظهر لنا
طرف من المضيء ويزول بهذا القدر مما يقابله الوجه المظلم من الطرف الآخر فنرى
هلالا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى يتم حركة الفلك بنصف دور فيتم
ايضا حركة تلك الكرة نصف دور وذلك عند الاستقبال فيظهر الوجه المضيء بتمامه
لنا فنرى بدرا ولهذا الاحتمال لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس
لانا نقول الخسوف يكذب هذا الاحتمال لانه انما هو عند الاستقبال وعند
ظهور وجه المضيء بتمامه الينا بحيلولة الارض بينه وبين الشمس لا ينقطع بخسانه
وص واما العناصر اعلم ان النار والهواء والماء والارض باعتبار توقف المركبات
من المعادن والنباتات والحيوانات عليها تسمى اصولا وباعتبار انها اجزاء
لها تسمى اركانا وباعتبار ان مبدأ تركيبها منها اسطقسات وباعتبار

انتهاء التحليل اليها تسمى عناصر والعناصر اما خفيف مطلق وهو النار وهو
حار يابس اي لو خلي وطبعه ظهر عنه حر محسوس ويبس مماس لمقعر فلك القمر
واما خفيف مضاف وهو الهواء وهو حار رطب على قياس ما قلنا مماس
لمقعر كرة النار واما ثقيل مطلق وهو الارض وطبعه بارد يابس راسخ محله الوسط
بحيث ينطبق مركز حجمه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء وهو بارد
رطب وكان من حق الماء ان يحيط بالارض كلها بحيث يماس مقعر محدبها
لانه بسيط وشكل البسيط الكرة الا انه لما حصل في بعض جوانب الارض
تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية فان العالم السفلي
مطيع للعالم العلوي لا جرم سال الماء بالطبع الى الاغوار وانكشف المواضع
المرتفعة وفي ذلك الانكشاف حكمة من الله ورحمة منه لتكون المواضع
المنكشف عنها الماء منبتا للنباتات ومسكنا للحيوانات واعلم انه
لا يراد بالخفيف ما يكون طالبا لجهة الفوق والا لزم ان يكون الماء خفيفا
لانه لو حصل في حيز الارض تحرك عنه بالطبع ليطفو عليها وليس ذلك
توجها الى جهة السفل بل الى جهة الفوق بالضرورة وانما المراد به ما يكون
حركته الى جهة الفوق ثم اما ان يكون جميع حركته الى جهة الفوق وهو
الخفيف المطلق او لا يكون وهو الخفيف الغير المطلق وكذلك الثقيل
ليس معناه ما يكون طالبا لجهة السفل فان الهواء لو حصل في حيز النار

النار تنزل عنه بالطبع وهو متوجهة الى جهة السفل بل المراد ما يكون اكثر حركته الى جهة السفل واما ان يكون جميع حركته اليها وهو الثقيل المطلق ولا وهو الغير المطلق قوله ثم ان العناصر اعلم ان العناصر باسرها كاينة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورته ويلبس اخرى وهو الكون والفساد والانقلاب الملاصق بلا وسط كانقلاب الماء الى الارض فان بعض مياه العيون تنجمد حجرا الانفعال يجوز ان يكون ذلك لاجزاء ارضية مختلطة بتلك المياه فيتبخر الماء وينفصل وتنعقد الاجزاء الارضية لان انعقاد الاجزاء الارضية وتبخر الماء انه لا يكون الا في زمان طويل وتحجر المياه قد يكون في زمان يسير جدا وربما وقع دفعة ولانه لو كان من انعقاد الاجزاء الارضية لكان يرى كثيرة محسوسة في تلك المياه وليس كذلك فان تلك المياه قد تكون في غاية الصفاء واللطافة وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يحله اصحاب الحيل اى طلاب الاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا ادنها بالاحراق وامثاله بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء الفضة والنحاس وما اشبههما لما وضع فيه الجمد والثلج حتى يبرد جدا فانه يحدث على ظاهره قطرات الماء فتلك القطرات لا تخرج عن ثلاثة اقسام اما ان تكون من داخل الاناء او من خارجه فان كانت من داخله فهو على سبيل الترشح وان كانت من خارجه فهو من الهواء المطيف بالاناء فاما ان لا تكون بطريق التكون منه او تكون

بطريق التكون منه كما ذهب اليه ابو البركات فانه زعم ان في الهواء المطيف بالاناء اجزاء لطيفة مائية لكنها لصغرها وجذب حرارة الهواء اياها لم تتمكن من خرق الهواء والنزول على الاناء فلما برد الاناء الهواء الذي يليه زالت السخونة من الاجزاء المائية الصغيرة فكثفت وثقلت ونزلت واجتمعت على الاناء وهذا باطل لان الهواء المطيف بالاناء لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كثيرة مائية لا سيما في الصيف فان حرارة الهواء تبخرها وتصعدها وعلى تقدير بقاء شيء من تلك الاجزاء يلزم لصدامه نفادها او تناقصها او تباعد ازمنة حصولها وهذا على تقدير ان يجمع الاجزاء التي تكون في هواء ابعد عن الاناء اليه مع ان ذلك بعيد جدا لان تلك الاجزاء الصغيرة مع جذب حرارة الهواء اياها لا تتمكن من خرق حجم كثير من الهواء لكن الوجود يخالف جميع ذلك لان تلك القطرات كلما نحيناها اعقبت من اخرى على وتيرة واحدة بشرط ان يبقى تبريد الاناء ما حدث عليه ويكون الاناء على حاله من التبريد واما الترشح فباطل ايضا لان لو كان الذي بطريق الترشح لم يوجد الذي الآن موضع الترشح وليس كذلك ولان الذي قد يوجد من غير ان يكون فيه ماء بل بسبب وجود الجمد الذي لم يتحلل بعد ولانه لو كان بالترشح لكان حار الماء الحار اولى لانه اقبل للترشح والصعود ولما انحصر الاقسام في الثلثة وبطل القسمان تعين القسم الثالث اذن هواء استحال ماء وقيل على ذلك ان كانت برودة الماء

ح ويتصل به هواء ويصير ايضا ماء الى ان يجري الماء جريانا صالحا وليس كذلك
يعلم انه حدث من اجزاء مائية قليلة المدة واجيب عنه بان جرم الجمد لا الاناء
لصلابته لا يتكيف بالكيفيات الغريبة سريعا وعند التكيف يشتد
تكيفه بها ويحفظها مدة طويلة ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المستعملة
على المايعات الحارة اسخن من تلك المايعات فالاناء المذكور لبرده
تفسد الهواء المطيف به والماء لسرعة تكيفه بالكيفية الغريبة يحلل الهواء
المطيف به ظاهر عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء ما دام على
سطح الاناء ماء اما اذا انحى عنه واتصل الهواء به عاد الى فساده وكانقلاب
الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه الابخرة بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب
النار هواء كالشعلة تصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعل لو بقيت
لاحرقت ما قابلها على نقص الحواجب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا
بالنفخ القوي فانه عند الحاح النفخ القوي على الكير وسد الطرق التي يدخل
فيها الجديد يصير الهواء الذي في الكير نارا تشاهد ذلك عن نباش ولما تبين
الانقلاب بغير وسط علم امكان الانقلاب بوسط او وسطين فهذه الانقلابات
دالة على ان الهيولى مشتركة بين العناصر فهي في الحقيقة هيولى العناصر تخص
واحدا منها والهيولات التي في الافلاك مخالفة وانها لا تقبل الكون والفساد
عندهم [illegible] واما المركبات فاما تامة التركيب يكون فيها شيء من كل واحد من

الهواء اص

العناصر

العناصر الاربعة ويكون لها صورة حافظة زمانا يعتد به واما ناقصة التركيب
يكون تركيبها من بعض العناصر لا من كلها ولا يكون لها صورة حافظة زمانا
يعتد به كالبخار والدخان والسحاب والشهب والمراد بالمركبات ههنا
المركبات التامة بدليل حصرها في الثلاثة والمركب التام اما ان لا يكون له نشو
ونماء وهو المعدن او يكون والثاني اما ان لا يكون له الحس والحركة الارادية وهو
النبات او يكون وهو الحيوان والمزاج هو الكيفية المتشابهة المتوسطة
الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعض بان يتصغر اجزاؤها فيختلط
فيتحلل كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل كل واحد
منها في الآخر بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى حتى يحصل في كيفياتها فيحدث
منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما اي تلك الكيفية متوسطة
بين كيفيات البسائط بان يستحر بالقياس الى البارد ويستبرد بالقياس
بالقياس الى الحار ويترطب بالقياس الى اليابس ويتيبس بالقياس الى الرطب
فيكون كل واحد منها فاعلا ومنفعلا ولا يمكن ان يكون فعل كل واحد منها وانفعاله
من حيثية واحدة لان فعل كل منهما ان كان مع انفعاله يلزم ان يكون الشيء الواحد
بالنسبة الى الآخر غالبا ومغلوبا معا وان كان فعله في الآخر مقدما على انفعاله
عنه يلزم ان يكون الآخر المغلوب غالبا عليه وان كان بعد انفعاله عنه يلزم ان
يكون غالبا بعدما كان مغلوبا بل كل واحد منها يفعل بصورته وينفعل في كيفيته

وتسمى الآثار العلوية

والاولى ان يقال ان الاجزاء الباطنة للذي الجرم الكبير وذلك لان التفاعل انما يحصل بالتماس والتماس انما يكون بالسطوح وكلما كانت السطوح اكثر كان التماس اكثر وكثرة السطوح انما يكون بكثرة الاجزاء وكثرة الاجزاء لا يحصل الا بتصغرها فكان من ضرورة المزاج تصغر الاجزاء وحصول

ووجه

ولقائل ان يقول ان تفعل الصورة النوعية في مادتها بذاتها وفي غير مادتها بتوسط
الكيفية فلو فعلت صورة عنصر في كيفية عنصر آخر كان بتوسط كيفيته فيعود
المحذور ضرورة ان الكيفية المتوسطة تكون غالبة والكيفية المنفعلة مغلوبة
لا يقال ان المنفعل ليس هو الكيفية بل الماء والمستحيل في الكيفية لانا نقول
نحن نعلم بالضرورة ان الكيفية تنكسر في حد نفسها اولا ترى ان الماء الحار لو
امتزج بالماء البارد تنكسر حرارة الحار وبرودة البارد فاذا كان الكسر بتوسط
كيفيته كانت تلك الكيفية غالبة والكيفية المنكسرة مغلوبة وانفعال
الماء منفعلة في الكيفية بكون الكيفية مغلوبة بالضرورة فيعود المحذور
المذكور ولعل المخلص عن هذا ان يلتزم ان يكون كيفية واحدة غالبة ومغلوبة
في حالة ولكن من جهتين غالبة من جهة الصورة ومغلوبة من جهة المادة فتأمل
وجه البحث الرابع في حدوثها البحث الرابع في حدوث الاجسام فنقول الاجسام محدثة
بذواتها وصفاتها وقد اتفق عليه المليون والنصارى واليهود والمجوس وقال
ارسطو وابو نصر الفارابي وابو علي بن سينا الافلاك قديمة بذواتها وصفاتها المعينة
كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور اللازمة سوى الحركات
والاوضاع فان كل حادث منها حادث ومسبوق بآخر لا الى اول والعناصر
قديمة [illegible] هيولاها قديمة بشخصها اذ لو كانت حادثة لحدوث زمانيا
لكان لها هيولى لما عرف ان كل حادث فهو مسبوق بمادة ويلزم التسلسل

وأما صورها فالصورة الجسمية قديمة بنوعها لان هيولاها القديمة لا تنفك
عن صورة جسمية لما مر وليست بقديمة بشخصها لان كل اتصال ينتفي
بطريان الانفصال ويحدث اتصالان آخران والصور النوعية قديمة بجنسها
لان هيولاها القديمة لا تنفك عن صورة ما من الصور النوعية كما عرفت وليست
قديمة بنوعها لما عرفت من ان كل عنصر يخلع صورته ويلبس صورة عنصر آخر
وانما قال في الصور الجسمية بنوعها وفي النوعية بجنسها لان مطلق الصورة
الجسمية طبيعة نوعية لكونها مقولة على افرادها المتفقة الحقيقة
واما مطلق الصورة النوعية فهي طبيعة جنسية لكونها مقولة على صور العناصر
والافلاك وهي مختلفة الحقيقة وقال من كان قبل ارسطاطاليس من الحكماء كفيثا غورس
وسقراط ان جميع الاجسام سواء كانت فلكية او عنصرية قديمة بذواتها
محدثة بصورها الجسمية والنوعية وبصفاتها وهو قول جميع الثنوية
ثم اختلفوا في تلك الذوات القديمة المتصفة بالصفات الحادثة فقيل كان
اصل تلك الذوات جوهرة فنظر البارئ تعالى الى تلك الجوهرة بنظر الهيبة فذابت
تلك الجوهرة فصارت ماء ثم حصل الارض منه بالتكثيف والنار والهواء بالتلطيف
وحصل السماء من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل هواء وحصل منه النار بالتلطيف
والارض بالتكثيف وقيل كان ذلك الاصل نارا وتكونت البواقي بالتكثيف وتكونت السماء
من دخان النار وقيل كان ذلك الاصل اجزاء صغارا صلابية وكان في تلك الاجزاء

اجزاء من كل جنس اجزاء على طبيعة الحجر واجزاء على طبيعة اللحم وغير ذلك وكانت متفرقة
لنا قربتها ومتحركة غير ثابتة في بعض الاحيان لكون ابعاد العالم متشابهة
خالية عما يشغلها فمنها اجتمع من تلك الاجزاء اجزاء تتناسب التي تتمت وانفصلت
طائفة منها ما اخرى للمناسبة وصارت جسما وهذا القائل بنى على هذا المذهب
انكار المزاج والاستحالة وقال بالكمون والبروز وقيل كان ذلك الاصل نفسا
وهيولى فتعشقت النفس على الهيولى لتوقف كمالاتها على الهيولى بوجه وتعلقت
بالهيولى فصار تعلقها بالهيولى سببا لحصول اجسام العالم بان يفيض منها صور
الهيولى وقيل كان ذلك الاصل وحدات فصارت ذات اوضاع بسبب من الاسباب
وتكونت منها نقاط ثم انتقلت النقاط فصارت جسما ما بان يحصل من النقاط
خطوط ومن الخطوط سطوح ومن السطوح اجسام ونوقف حال التوسع في كل هذه
الاقوال المنقولة عن هذه الطائفة قوله لنا وجوه لما فرغ من تحرير المذاهب (الذين كانوا قبل ارسطو)
شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها فذكر وجوها الدليل
الاول ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل لكانت ساكنة اذ لو لم تكن ساكنة
لكانت متحركة لكن كونها متحركة في الازل باطل لان الحركة لكونها عبارة عن الخروج من
القوة الى الفعل على سبيل التدريج تقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازلية
لكونه عبارة عن اللامسبوقية بالغير فعلم ان الجسم لو وجد في الازل لكان ساكنا في
الازل وان كان في الازل لا يتحرك ابدا لان سكون الجسم ازلا ان كان لذاته اي يكون علته

الجسم امتنع انفكاكه عن ذات الجسم لامتناع انفكاك المعلول عن علته واذا امتنع
انفكاك السكون عن الجسم فلا يتحرك الجسم ابدا وان كان سكون الجسم لاجل غيره
اي يكون علته غير ذات الجسم فذلك الغير لا بد ان يكون موجبا اذ لو لم يكن موجبا
لم يكن فاعلا وهو السكون قديما لما عرفت ان القديم لا يستند الى الفاعل المختار
لان فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود فيكون ذلك الموجب الذي
هو علة للسكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته دفعا للدور
او التسلسل فح يلزم دوام السكون بدوام ذلك الموجب الواجب لذاته او المنتهي
الى الواجب لدوام المعلول بدوام علته فلا يزول السكون ابدا لامتناع زوال
علته وهو الموجب الواجب لذاته او المنتهي اليه فعلم ان الاجسام لو حصلت
في الازل لم تتحرك ابدا واللازم باطل لان الاجسام تنحصر في العنصريات
والفلكيات وجواز الحركة عليهما مشاهد فالملزوم مثله باطل قيل عليه (اي على هذا الدليل)
لو امتنع لذاته حصول الجسم في الازل لامتنع وجوده مطلقا والا لجاز ان يصير
ممكنا في وقت آخر وهو باطل لاستحالة انقلاب الممتنع لذاته ممكنا لان ما بالذات
يستحيل زواله قلنا الممتنع الازلي ليس الممتنع لذاته حتى لو امكن يلزم انقلاب
الممتنع لذاته بل هو ممتنع لمانع خارجي كالحادث اليومي فانه ممكن اليوم وانه
ممتنع في الازل وليس بممتنع لذاته قيل المجرد لا مكان له لما مر فلا يكون
متحركا ولا ساكنا لان الحركة عبارة عن الانتقال من مكان الى مكان آخر والسكون

عبارة عن الاستقرار في مكان واحد اكثر من زمان واحد ولئن سلمنا لكن المحدد
متحركا ولا ساكنا بطل ما ذكرتم من ان الاجسام لو لم تكن في الازل ساكنة لكانت
متحركة لوجود الواسطة كما بينا قلنا لا نم وجود محدد ليس له مكان فانه
هو البعد الموصوف الذي مر ذكره وللمحدد مكان بهذا المعنى وان سلم وجوده
فلا شك ان المحدد ذو وضع وذو مماسة للاجسام التي في جوفه فح يكون اما
ساكنا او متحركا لانه ان بقي على ذلك الوضع والمماسة المتعينين له فساكن وان
انتقل عن ذلك الوضع والمماسة فمتحرك فح بطل ما ذكرتم من الواسطة غاية ما في
الباب ان لا يكون متحركا ولا ساكنا بالحركة والسكون الاينيين ولا يلزم من عدم
كون المحدد ساكنا ومتحركا بالحركة والسكون الاينيين عدم كونه ساكنا او متحركا
بالحركة والسكون الوضعيين قيل الازل ينافي حركة معينة ولا ينافي حركات
لا اول لها على معنى ان يكون قبل حركة معينة حركة لا الى نهاية ويكون مسمى الحركة
محفوظا بتعاقب الحركات فح يجوز ان يكون الاجسام متحركة في الازل بهذا المعنى
قلنا الازل ينافي الحركة من حيث هي لما سبق في مباحث الاين ان ماهية الحركة
عبارة عن الخروج من القوة على سبيل التدريج فتقتضي المسبوقية بالغير قيل
لا نم ان الجسم لو كان ساكنا في الازل لم يتحرك اصلا قوله لان سكونه ان كان لذاته
امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بد وان يكون موجبا واجبا او منتهيا الى الواجب
فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز ان يكون السكون مشروطا بعدم حادث

كل م

الى الفعل م

المنافية للازلية

هو زوال السكون بحدوثه قلنا فما في حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط
مناف لوجود المشروط فيتوقف حدوث الحادث على عدمه وعدم السكون
موقوف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم ان الازلي لا يعدم فان
القدرة على ايجاد معين قديمة وتنقطع بوجود ذلك المعين فان الله تعالى قادر
على ايجاد العالم قبل ان وجد فلما وجد انقطعت تلك القادرية لان ايجاد الموجود
مح فقد عدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون
لو كان ازليا لا يعدم قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلا وابدا
والمنقطع تعلق القدرة وتعلقها ليس امرا وجوديا وعلى تقدير كونه
وجوديا لا نم انه قديم فان المنقطع هو التعلق الجزئي وهو حادث والجواب
المستاصل لمادة الاشكال ان معنى كون الشيء موجودا في الازل او الابد
ليس عبارة عن وجوده في وقت معين يكون له حد معلوم لا يكون قبله
وقت فيسمى بالازل او لا يكون بعده وقت فيسمى بالابد حتى يقال ان الجسم
في ذلك الوقت المعين لا يجوز ان يكون خاليا عن الحركة والسكون على التعيين
فان كل وقت يفرض لا بد ان يكون قبله وقت وبعده وقت لان الزمان
لا اول له ولا نهاية له عندهم بل معنى كون الشيء موجودا في الازل عدم كونه مسبوقا
بالعدم ومعنى كونه ابديا عدم طريان العدم له اصلا بعد ما يكون موجودا
فحاصل معنى الازل الدوام في الماضي وحاصل الابد الدوام في المستقبل

وفيه نظر لا منافاة بالذات بين احد الضدين وعدم الاخر

حتى يقال م

مسبوق

والسرمد الدوام فيهما لو اعتبر هذا نقول لم لا يجوز ان يكون بعض الجسم ازليا غير
اي في الماضي والمستقبل
مسبوق بالعدم ويكون حركتها المطلقة لازمة له ازلية غير مسبوقة بالعدم ايضا ويكون
له في كل وقت يفرض مما مضى حركة مسبوقة بحركة اخرى لا الى اول بحيث لا
يتخلل بين حركة وحركة سكون اصلا كالفلك فان اية حركة اعتبرتها من حركاته
المعينة يصدق عليها انها خروج الشيء من القوة الى الفعل على سبيل التدريج
لكونها مسبوقة بالغير وفي تلك الغير بغير اخرى الى ما لا نهاية له وكذا حركته
المطلقة الموجودة في ضمن هذه الحركات يصدق عليها في ضمن اية حركة وجدت
انها خروج من القوة الى الفعل على التدريج ولم لا يجوز ان يكون بعض الجسم ازليا
ولا يكون شيء من الحركة والسكون لازما له على التعيين بل لا يكون اللازم له
الا احدهما لا على التعيين كالعناصر ولا يكون شيء من حركته وسكونه ازليا اصلا
بل يكون كل واحد منهما مسبوقا بعدمه بان يكون ذلك الجسم في وقت مثلا ساكنا
وفي وقت اخر متحركا وهكذا لا الى اول فلا يكون اللازم له في الازل الا احدهما
لا على التعيين وهو كذلك فتامل فانه مع كونه دقيقا جلي فان قلت اما يلزم التسلسل
لو كان كل حركة مسبوقا بحركة اخرى قلت نعم يلزم التسلسل لكن هذا
التسلسل ليس بمحال عند الحكماء لانه في المعدات فان التسلسل وهو وجود
امور غير متناهية على خمسة انواع لان احاده اما ان لا يكون مجتمعة في الوجود
اولا والاول كالتسلسل في الحوادث الغير متناهية والثاني اما ان يكون الاحاد مترتبة

طبعا اي يكون وجود كل منها موقوفا على وجود الاخر او وضعا كما في الاجسام اولا
والثاني كالتسلسل في النفوس الناطقة فانها غير متناهية على مذهب
بعض وما يترتب طبعا اما ان يكون من طرف المعلول بان يكون علة موجبة بكونه موجبا ام
لمعلول ويكون بعد ذلك المعلول لمعلول اخر وهكذا الى غير النهاية او من طرف
المبدا اي العلة وهو ان يكون لمعلول علة موجبة ولعلته علة اخرى موجبة
لا الى اول واما ثبت بالبرهان الذي يدل على انتهاء سلسلة الممكنات
الى مبدا واجب الوجود ثبت امتناع القسم الاخير وما ثبت امتناع
التسلسل من طرف المعلول وامتناع التسلسل في الاجسام المترتبة وضعا
الا ببرهان التطبيق وليس معنى قولهم التسلسل من طرف المعلول ليس
بمحال ان يتسلسل المعلولات الى غير النهاية بل معناه انه لما كان يحتمل تلك
السلسلة بوجود المعلولات الغير المتناهية ترتيب سلسلتها الى حيث
يوجد المعلول الاخير بالفعل لكن المعلولات لا توجد بالفعل غير متناهية فتنقطع
السلسلة بوجود اخر المعلولات واما النوعان الباقيان فممكنان
عندهم فانهم ذهبوا الى ان كل حادث لا بد ان يكون مسبوقا بحادث اخر
لا الى اول والى ان كل حادث لا بد ان يكون بعده حادث اخر لا الى اخر وقد سلم
على الاول ان كل حادث لا بد له من علة تامة ولا يجوز ان يكون جميع اجزائها
قديمة سواء كان ذلك الحادث صورة او عرضا شكلا او مقدارا او غيرها

والاّ لزم قدم الحادث لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وعن قدمه جميع

اجزائها وهذه الحوادث اما ان يكون متسابقة او متساوقة لا سبيل الى الثاني

والاّ لزم التسلسل في امور موجودة مترتبة من طرف المبدا، بمعنى ان يكون

قبل كل حادث حادث لا الى بداية ويكون كل حادث سابق معدّا للاحق

فان حصل السابق المعدّ اما ان يتوقف عليه اللاحق ولا فان لم يتوقف

عليه لم يكن معدا له والا فعند انتفاء السابق لم يوجد اللاحق قطعا فتوقف

المعدّ على ان عدم سابق ازلي وعدم لاحق بدي والمعلول يتوقف على عدم

اللاحق فلا يوجد المعلول الا لفا وجد السابق وانعدم واما دليلهم على الثاني

فبان ارتفاع الحادث لا يكون الا بارتفاع علته التامة المركبة من وجود وعدم

ولا يجوز ان يرتفع الحادث بمجرد ارتفاع الوجود فان ارتفاع ذلك الوجود

ايضا لا يكون الا بارتفاع وجوده وهكذا و يترتب العدمات الى غير النهاية

فيلزم ترتب الموجودات الى غير النهاية وهو التسلسل المحال فتعين ان لا يكون

ارتفاع الحادث الا بارتفاع العدم وليس عدما لاحقا لامتناع العود فهو

عدم ابدي فلا بد وان يكون عدما سابقا ازليا وارتفاع العدم الازلي لا يكون

الا بوجود حادث لم فاذن لا بد ان يكون بعد كل حادث حادث لا الى

نهاية فعلم من هذا ان الحوادث لا يكون الا بحسب استعدادات متسابقة

والاستعدادات المتسابقة لا يكون الا في زمان مستمر بحركة مستمرة لا الى

ان الحركة السرمدية واسطة بين عالم الثبات والمتغيرات ... لانه لم تحدث ...

بلا بداية تنتسب اسناد حدوث الحوادث الى الحركة السرمدية حتى لو لم توجد

لما حدث حادث بل يكون جميع الاشياء ازلية ابدية لان المبدا الاول لما كان

دائم الوجود كان معلوله ايضا دائما وكذا معلول معلوله الى غير النهاية ولا موجود

من الموجودات الا وهو معلول المبدا الاول بالذات او معلول معلوله فيكون

جميع الاشياء موجودا دائما فلما انتهت سلسلة الثابتات الى الحركة السرمدية

ابتداء عالم الحدوث فان لها جهتين دوامها وتجددها فمن حيث استمرارها

ودوامها مستندة الى علة دائمة الوجود ومن حيث تجددها تصير سببا

للحوادث لانها لما تجددت تبدلت اوضاع الجسم المتحرك بها وبحسب تبدل

الاوضاع تختلف استعدادات القوابل فتحدث الحوادث فهي واسطة

بين العالمين ولولا وجودها لما انتهت سلسلة المبادي الدائمة الى الحوادث

ولما ترتبت سلسلة الحوادث الى المبادي الدائمة فاحفظ هذه الفوائد

فانها من الاسرار العظيمة ورد الثاني الوجه الثاني من الوجوه الدالة على ان

الاجسام حادثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لان الاجسام مركبة

ومفتقرة الى غيرها وكل مركب ومفتقر مفتقر الى اجزائه وما هو مفتقر

والمفتقر الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب

لا يكون موجبا والا لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بدوام

ذاته لدوام معلوله الاول بدوام ذاته ودوام معلول المعلول الاول بدوام

اما من الهيولى والصورة واما من الاجزاء التي لا تتجزى

وهلم جرا فيلزم دوام جميع الحوادث وهو محال واذا لم يكن سبب الاجسام موجبا
فيكون مختارا وكل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت غير مرة من ان العدم
لا يستند الى المختار فيكون الاجسام محدثة وهو المطلوب لا يقال لم لا يجوز
ان يوجد السبب الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام كالافلاك ويكون تحركه
شرطا لوجود هذه الحوادث والتغيرات فلا يلزم من ذلك دوام الحوادث
بدوامه لان الشرط وهو الحركة غير دائم الوجود واذا لم يكن شرط وجود الشيء
دائما لم يكن ذلك الشيء دائما لانا نقول وجود هذه الحوادث ان توقف
على وجود حركة ووجود تلك الحركة لكونها حادثة على حركة اخرى وهلم جرا لزم في
(اي وتوقف وجود تلك الحركة)
الوجود اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا لترتب المعلول
على العلة كذلك واجتماع الحركات التي لا نهاية لها ذلك محال ضرورة وان توقف وجود
هذه الحوادث على عدم حركة بعد وجودها كان السبب الموجب مع عدم تلك
الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذه الحوادث لاستمرار الموجب وعدم تلك
الحركة بناء على امتناع اعادة المعدوم فيلزم من دوام السبب الموجب مع عدم
تلك الحركة دوام وجود هذه الحوادث وانت اذا تحققت ما ذكرنا في دفع الوجه
الاول عن الاستدلال عرفت فساد هذا الجواب فانه لتحرك الجسم دائما بتعاقب تلاحق
اشخاص للحركة متعاقبة لا اول لها وكل سابق معد للاحق فلا يلزم اجتماع
الحركات في الوجود بل يجب وجود الحركات المتعاقبة على سبيل التعاقب

ويكون

ويكون كل حركة سابقة معدة لحركة لاحقة كما عرفت والمعد لا يجتمع مع المعد
في الوجود ثم لم لا يجوز ان يكون وجود الحادث مشروطا بعدم حادث ازلي
كما انه مشروط بعدم هذه الحركات اللاحقة فاذا وجد بعد ذلك الحادث
انتفى شرط وجود الحادث الاول وهو عدم الحادث الثاني الازلي قوله
الثالث الوجه الثالث من الوجوه الدالة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها
هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث
وكل ما لا يخلو عنها فهو حادث فالاجسام حادثة والاول اي الصغرى بين لان
لان الاجسام والاعراض والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام لا تخلو
عنها قوله والثاني اي الكبرى مبرهن في الفصل الثاني من الباب الاول من الكتاب
الثاني في المبحث الرابع في بيان قيام الحادث بذاته قوله احتج المخالف اي القائل
بان الاجسام قديمة بوجوه الاول انها لو كانت محدثة فلا بد ان يكون لحدوثها وقت
واذا كان كذلك لكان تخصيص احداثها بذلك الوقت المعين دون وقت آخر
تخصيصا بلا مخصص وانه محال الوجه الثاني ان كل حادث فله مادة سابقة
عليها لما عرفت من ان كل حادث فهو مسبوق بمادة فالمادة قديمة دفعا
(لان كل حادث فهو قبل حدوثه ممكن الوجود والامكان)
للتسلسل اذ لو كانت حادثة لكانت مسبوقة بمادة اخرى ويلزم التسلسل
واذا كانت المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة لما عرفت فالصورة ايضا
قديمة لان ما لا ينفك عن القديم يكون قديما واذا كانت المادة والصورة قديمتين

ماهو
فالجسم قديم ايضا للعدم توقف حصول الجسم على غيره الوجه الثالث ان الزمان قديم
لانه لو كان حادثا لكان عدم الزمان قبل وجوده قبلية لا تجتمع مع البعدية والقبلية
التي لا تجتمع مع البعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا
خلف واذا كان الزمان قديما وهو مقدار الحركة كما مر فيكون الحركة قديمة
ايضا لان وجود مقدار الشيء بدون وجود ذلك الشيء غير معقول واذا كان
الحركة قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما ايضا ضرورة وهو المطلوب
واجيب عن الوجه الاول بان المخصص لاحداث الاجسام بذلك الوقت
هو ارادة الله تعالى فان قلت نعود الكلام الى اختصاص تعلق ارادة الله تعالى
بذلك الوقت فان تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى
مرجح آخر قلنا انه يمكن تعلق الارادة بالايجاد في غير ذلك الوقت لانه لو لم يمكن
ارادة الله تعالى بالايجاد في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات
لا فاعلا بالاختيار ولو علل ايضا بالارادة لتوقف يلزم التسلسل والا يلزم
الترجيح بلا مرجح قلت تعلق ارادة الله تعالى بالايجاد في ذلك الوقت واجب
فيستغني عن المرجح قوله لو كان واجبا لكان الله موجبا بالذات
وانما يلزم ذلك لو كان واجبا بذاته تعالى وانما اذا كان واجبا بالارادة فلا
واجيب عن الوجه الثاني والثالث بان مقدمات كل واحد من الحجتين
غير مسلمة ولا مبرهنة فلا تقوم حجة علينا اما مقدمات الحجة الثانية

حادث
فلانا لا نسلم ان كل مسبوق بمادة حتى يلزم ان تكون المادة قديمة ولا نسلم ايضا امتناع
خلوها عن الصورة واما مقدمات الحجة الثالثة فلانا لا نسلم ان القبلية التي لا تجتمع
مع البعدية لا تتحقق الا بالزمان ولا نسلم ان الزمان مقدار الحركة كما مرت الاشارة
الى فساد جميع هذه المقدمات واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة
على حدوثها فان ثبت الحدوث ثبت الفناء والا فلا والكرامية وان اعترفوا
بحدوث الاجسام قالوا ان الاجسام ابدية لا يصح الفناء عليها والعدم لانه
لو عدمت هذه الاجسام فعدمها لكونها حادثة يبقى بسبب فاما ان يحصل
عدمها باعدام فاعل مختار او بطريان ضد او بزوال شرط والكل مع وقد سبق الكلام
فيه تقريرا وجوابا في البحث الرابع من الفصل الاول من الباب الثاني من الكتاب الاول
في بقاء الاعراض قوله البحث الخامس في تناهي الاجسام المبحث الخامس في تناهي الاجسام
الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او في ملاء خلافا للهند
والبراهين المذكورة في اثبات تناهيها ثلثة الاول البرهان السلمي وهو ان يقال
لو امكن وجود الابعاد الغير المتناهية لصح ان يخرج من نقطة واحدة امتدادان
متقاطعان عليها غير متناهيين كانهما ضلعا زاوية مثلث يخرجان الى غير النهاية
اذ المفروض عدم تناهي الابعاد
فاذا فرضنا نقطتين متقابلتين على الخطين الغير المتناهيين ووصلنا بينهما
بخط يكون وترا للزاوية القاطع ثم فرضنا بعدا آخر يزيد عليه بقدر ثم ابعادا
اخر مترايدة بذلك القدر كانها درج السلم وكلما امتد الخطان يزيد البعد بكل امتداد

في الخط الغير المتناهي اما بيان الشرطية فلان المسامتة ما كانت ثم حصلت
فيكون لها اول بالضرورة واما استحالة التالي فلوجهين لو ان كل نقطة تفرض
في الخط الغير المتناهي اول نقطة المسامتة يكون المسامتة معها بزاوية حادثة
في المركز والزاوية قابلة للقسمة الى غير النهاية والمسامتة بزاوية اصغر
منها قبل المسامتة بتلك الزاوية ومثلها مع نقطة اخرى فوق تلك النقطة المفروضة
والثاني ان المسامتة بأية نقطة تفرض تكون بحركة وكل حركة منقسمة الى غير
النهاية فالمسامتة ببعض تلك الحركة تكون مع نقطة اخرى فوقها فما فرض اول نقطة
المسامتة لا يكون اول نقطة المسامتة هف فان قيل لا نعترض من وجوه الاول استحالة
ان ما ذكرتم في بيان التالي دل على بطلان الملازمة لانه لو تحرك القطر لم يجب ان يكون في الخط
الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لان مسامتة القطر انما يكون بزاوية
وحركة منقسمتين وكل نقطة تفرض اول نقط المسامتة لا تكون اولها الثاني ان
هذه الدلالة تتوقف على انقسام الزاوية والحركة الى غير النهاية وهو مسلم
عدم تناهي الابعاد لانا اذا فرضنا اطول الابعاد اعني قطر العالم وتحرك قطر الكرة المذكورة
من الموازاة الى المسامتة تحدث زاوية في المركز ولنفرض ان المسامتة بتلك الزاوية
مع طرف قطر العالم لكن المسامتة ببعضها قبل المسامتة بكلها ولا بد ان يكون مع نقطة
اخرى ولما انقسمت الزاوية الى غير النهاية كانت هناك مسامتات مع نقاط غير
متناهية فوق طرف القطر فيكون طرف القطر ممتدا الى غير النهاية الثالث انا لا نم
قطر العالم

الخطين الى غير النهاية فيكون البعد يزداد الى غير النهاية فلان نسبة زيادة البعد
الى زيادة البعد على البعد الاصل نسبة عدد الزيادات ضرورة ان عدد
الزيادات كلما يزداد يزداد البعد ولما كان تزايد الابعاد بعدد ولعدد يكون
زيادات البعد على نسبة زيادة عدد الابعاد فيكون نسبة زيادة البعد الى
زيادات البعد نسبة عدد الابعاد الى عدد الابعاد لكنها نسبة غير المتناهي
الى المتناهي وايضا نسبة زيادة البعد على البعد الاصل كنسبة زيادة
ما امتد اليه على الامتداد الاصل وهي غير متناهية هذا اذا كانت الزيادات
متساوية اما اذا كانت متناقصة لم يلزم الخلف لان النسبة لا تكون محفوظة
واعلم ان هذا البرهان لا يدل الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين الطول والعرض
اما امتناع اللانهاية من جهة واحدة فلا دلالة عليه لانه لو فرض اللاتناهي
من جهة الطول فقط لم يمكن وجود خطين يخرجان من نقطة واحدة من جهة واحدة
وستعرف ان مسافة الى غير النهاية ضرورة توقف امكان انفراجهما كذلك على
اللاتناهي في العرض ولما لم يدل هذا البرهان الا على امتناع اللاتناهي من الجهتين
ولم يدل على امتناعه من جهة واحدة ترك المصنف واستدل ببرهان المسامتة
وهو ثاني البراهين الثلثة وتقريره ان يقال انا اذا فرضنا كرة خرج من مركزها
قطر موازٍ لخط غير متناهٍ وتحرك الكرة حتى زالت الموازاة الى المسامتة
فلا بد ان يوجد في الخط الغير المتناهي نقطة هي اول نقطة المسامتة لكنه محال

ان المسافة تنتهي بعض الزاوية قبل المسافة مع النقطة المفروضة وانما يكون كذلك
لو كان هناك مسافة تنتهي بعض تلك الزاوية وانما يكون كذلك لو وجد بعض الزاوية منقسمة لكن الزاوية
بالقوة لا بالفعل فالشبهة انما وردت من وضع ما بالقوة مكان ما بالفعل ولو
كان كذلك لامتنع حركة القطر على موضع الدائرة بل حركة ما لان الحركة الى النصف القوسين قبل
قبل الحركة الى كلها ومنتصف الزاوية قبل الحركة كلها والحركة الى النصف بعينها قبل الحركة
الى نصفها فيتوقف قطع المسافة على حركات غير متناهية وانه محال فالجواب
عن الاول ان لزوم نقيض التالي لا يبطل الملازمة فان لا تناهي الابعاد محال والمحال جاز
ان يستلزم النقيضين على انا نقول لو كانت الابعاد غير متناهية وتحرك القطر
من الموازاة الى المسامتة فاما ان توجد اول نقطة المسامتة في الخط الغير المتناهي
او لا يوجد وكلاهما محال وعلى هذا بطل ما اعترض به الكلية وعن الاخيرين بان الاحكام المذكورة
وان كانت احكاما وهمية الا انها صحيحة لان الوهم يحكم بها على طاعة من العقل كسائر
الهندسيات فليست المدعى الا انه لا بد للمسامتة الحادثة من اول نقطة في الوهم
لكن لا بهيئتهم بعض نقطة في الخط الغير المتناهي للاولية بخلاف الخط المتناهي البرهان
الثالث برهان التطبيق وهو ان نفرض خطا غير متناه من احد الطرفين دون الآخر ونفصل
من الطرف المتناهي مقدار ذراع فيحصل في الذهن خطان غير متناهيين ناقص
زائد على الآخر بذراع فاذا قابلنا الذراع الاول من الخط الزائد بالذراع الاول من الخط
الناقص والثاني بالثاني وهكذا فاما ان يكون في مقابلة كل ذراع من الخط الزائد ذراع

من الخط الناقص اولا فان وجد في مقابلة كل ذراع ذراع تساوى الجزء والكل
والا فالتفاوت بينهما اما في جانب التناهي وهو محال لفرض التطبيق فيه والزائد لا يزيد
واما في الجانب الآخر فينتهي الناقص بالضرورة والزائد لانه لا يزيد عليه الا بقدر
متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه متناه فالخطان متناهيان على تقدير
كونهما غير متناهيين وانه محال واما ما قال المصنف في الدعوى الابعاد الموجودة
ولم يقل الابعاد مطلقا لان الاطلاق في جواز تصور بعد غير متناه وان المحال
في البعد الموجود في الخارج واحتج الهند بان كل جسم فما وراءه مشار اليه حسا
لان العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي الفلك المحوي غير الذي يلي القطب
الشمالي وكلما كان كذلك لم يكن عدما محضا لانه لا خصوصية فيه ولا تحقق
فكيف يحصل الامتياز فيكون موجودا لا اشكال انه يكون مشارا اليه اشارة
اي ما وراء الجسم
حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا يستقل عنه ممتد ان ما
لامتناع الاشارة الحسية الى غيرها
وراء كل جسم جسم لا الى نهاية وفيه نظر لان خارج العالم لا يتميز فيه جانب عن
جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهمي محض ليس بثابت
فان الحكم بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه
اصلا لا يقال لو كانت الابعاد متناهية ووقف شخص على النهاية فان مد
يده فهناك جسم مانع فلا يكون النهاية نهاية ولو امكن كان هناك شيء قابل
للزيادة والنقصان فهو مقدار فلزم ان يكون فوق النهاية مقدار وهو محال لانا

[illegible]

نعول لانم امتناع امساع مبدا البعد وجود جسم مانع ملا ذلك لعدم الفضاء الذي
هو شرط مبدا البعد قوله الفصل الثاني في المفارقات اي المراد من المفارقات
المفارقات عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني قوله الجواهر الغائبة
عنا اي الغائبة عن الحواس الانسانية قوله والاول هو العقول اي عند الحكماء
قوله والملا الاعلى اي بلسان اهل الشرع قوله والثاني اي الجواهر الغائبة
التي لا تكون موثرة في الاجسام ولا مدبرة الثاني في العقول البحث الثاني في اثبات
العقول قال الحكماء العقول اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات
التي لا يسبق وجودها عدم زماني واقوى ما استدل به الحكماء على ان اول
المبدعات العقول وجهان الاول ان للافلاك موجدا لكونها ممكنة فالموجد
القريب للافلاك ليس الباري تع لان الافلاك اجسام مركبة من الهيولى والصورة
والله تع واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه المركب الذي ليس بواحد لما
عرفت فالافلاك غير صادرة عن الواجب تع وليس الموجد القريب للافلاك
جسما لغير الافلاك لدليلين الاول ان ذلك الجسم لو احاط بالافلاك لكان الجسم
الحاوي علة للمحوي وهو باطل وفي بيان بطلانه لهم طريقان الاول طريق
التقدم والتاخر وهو ما ذكره المصنف وتقريره ان يقال لو كان الحاوي علة
للمحوي لزم ان يكون عدم الخلا ممكنا والتالي باطل بيان الملازمة ان الحاوي
يكون متقدما بالذات على المحوي مع عدم الخلاء والمتقدم على الشيء متقدم
مع المحوي

المدبرة قوله وهي النفوس الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع قوله الثالث اي الجواهر الغائبة

على المحوي فيكون عدم الخلا سابقا على الحاوي والمتاخر عن الشيء موقوف على ذلك
الشيء وكل موقوف على الشيء ممكن لذاته فيكون عدم الخلا ممكنا وهو محال والطريق
الثاني طريق المعية وتقريره ان يقال ان الحاوي لو كان علة للمحوي لكان
وهو الذي ذكره الشيخ في الاشارات
حال المحوي مع الحاوي الامكان لان وجوب المعلول ووجوده بعد وجوب
اي بالنسبة الى الحاوي
العلة ووجودها ولا يكون وجوب المعلول مع العلة بل الذي يكون معه هو
امكانه لكن وجود المحوي مع عدم الخلاء فلما كان وجود المحوي غير واجب
مع وجوب الحاوي فلا يخ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجوب الحاوي
او غير واجب فان كان واجبا مع وجوب الحاوي كان المحوي واجبا
مع وجوب الحاوي وقد ثبت امكانه هف وان كان غير واجب مع وجوب
الحاوي فهو ممكن في نفسه وانه مح لا يقال لو صح ما ذكرتم لدلالته يلزم ان لا يكون
للحاوي وجوب وجود لانه لو كان للحاوي وجوب وجود فلا يخ اما ان
يكون معه وجوب المحوي او امكانه واياما كان يكون مع وجوب الحاوي امكان
المحوي اما على تقدير الامكان فظ واما على تقدير الوجوب فلانه لا يكون واجبا
بذاته بل واجبا بغيره والوجوب بالغير مستلزم للامكان ومعية الملزوم
مضاف الى الفاعل
مستلزمة معية اللازم فيكون مع وجوب الحاوي وجود امكان
المحوي فلا يجب وجود ما ملاؤه فيلزم امكان الخلاء لانا نقول لا نم استلزام
فلا يكون للحاوي وجوب وجود
معية الملزوم معية اللازم وانما يكون لو لم يكن اللازم متقدما على الملزوم لكن الامكان
٤ ا ه محشي

يعني امكان المحوي مستلزم على وجود الحاوي ... والمقدم الذي ... ان يكون ... من جهة وجوب ... الحاوي ... مع امكان الخلاء ... يلزم الحاوي وجود

مقدّمٌ على الوجوب والمتقدم على الممتنع لا يجب ان يكون معه وهو ظاهر والاشكال
القوي ههنا ان الحاوي ليس علة لمطلق المحوي بل المحوي المعين والمحوي المعين واه اسلم
عدم الخلاء الا ان عدم الخلاء لا يستلزم المحوي المعين فلا يتحقق التلازم ولو قيل
وجب الحاوي ولم يجب المحوي وهو الملاء فلم يجب الملاء وامكن الخلاء فنقول المحوي
ملاء مخصوص ولا يلزم من عدم وجوب الملاء المخصوص عليكم امكان الخلاء لجواز ان يكون ملاء آخر
واعلم ان عدم كل واحد من الحاوي والمحوي لا يستلزم وجود الخلاء لجواز ان
يكون انتفاء احدهما بانتفاء مطلق القطعة البعدية المشتمل على الخلاء
والملاء فلا يلزم من مجرد انتفاء شيء منهما او من غيرهما من الاجسام وجود الخلاء
فاندفع ما قيل من ان العالم الجسماني لو كان معدوما في بعض الاوقات لكان
الخلاء موجودا في ذلك الوقت لكن الخلاء معدوم في جميع الاوقات فيكون العالم
موجودا في جميعها وانما اندفع ذلك لان انتفاء العالم يكون بانتفاء القطعة
البعدية وانتفاؤها يستلزم انتفاء كل من الخلاء والملاء فلا يلزم من امتناع
امتناع وجود الخلاء لذاته ان يكون الجسم مطلقا سواء كان حاويا او محويا واجب
الوجود لذاته فان وجود الخلاء لا يلزم من عدم الجسم مطلقا كيف كان بل انما يلزم
من عدم المحوي مع وجود الحاوي بحاله غير متخلخل حتى خلاء مكان المحوي وعدم
المحوي مع وجود الحاوي ممتنع لذاته وان كل واحد من جزئيه وهما عدم المحوي
على حياله ووجود الحاوي بانفراده ممكن لذاته وكم له من نظير ولو عدم الحاوي مع

وجود المحوي لم يلزم من محض ذلك وجود الخلاء لجواز انحصار القطعة البعدية
في المحوي وان احاطت الافلاك بذلك الجسم لزم كون الخسيس علة للشريف
لكون المحيط اعظم واشرف من المحاط لكونه ابعد عما من شانه ان يتغير
ويفسد واقوى واعظم منه لاشتماله بحسب الصورة الكبرى والمقدار على
ما هو مثله مع زيادة وللقائل ان يقول لا نم ان كل صغير في القدر يكون اخس
من الكبير بل قد يكون الامر بالعكس بل هذه المقدمة خطابية لا يجوز استعمالها
في اثبات المطالب البرهانية واجيب عنه بان العلة متقدمة بالشخص على
المعلول والمحوي لو اخذ واحدا بالشخص كان من جملة اجزاء كونه واحدا
بالشخص جسمه التعليمي الذي هو اصغر من جسم الحاوي التعليمي وهذان
المقداران الصغير والكبير متساويان في تمام الحقيقة فاذا اخذا من حيث
هي كذلك مع قطع النظر عما يتصل بهما مما يحلان فيه او يحل فيهما كان اصغرهما
اخس من اعظمهما بالضرورة والعلة الفاعلية بذاتها وبجزئها اشرف
من المعلول بالضرورة فلو كان المحوي علة موجبة لوجود الحاوي لكان مقدار
المحوي اخس من مقدار الحاوي واشرف منه معا وهو باطل قطعا وهذا
الجواب ضعيف لانا لا نم ان الجسم التعليمي للمحوي جزء من كونه واحدا بالشخص
وعلى تقدير تسليمه لا نم ان العلة الفاعلية يجب ان يكون بذاتها وبجزئها اشرف
من المعلول بل الشرف انما يحصل لها باعتبار كونها علة ومحاذاتها ... ايضا

اي المقدم المذكور ... العلة الفاعلية يجب ان يكون بذاتها وبجزئها اشرف من المعلول

ومن الدليل الدال على ان الموجد القريب للافلاك جوهر مجرد

الا مقدمة خطابية والدليل الثاني ان الجسم انما يؤثر في قابل للتاثير يكون لذلك
القابل وضع مخصوص بالنسبة اليه من مماسته او مجاورته او مقابلته او غير ذلك
وهذه المقدمة بديهية علمت باستقراء الاجسام وتاثيراتها فان النار
التي في المشرق لا تؤثر في الماء الذي في ~~الماء الذي في~~ المغرب بل فيما يجاورها
وكذا الشمس لا تضيء كل شيء بل ما يقابلها فلا يؤثر في الهيولى اولا اذ ليس للهيولى
وضع قبل الصورة ولا يؤثر ايضا في الصورة اولا اذ لو اثر فيها لزم ان يكون للصورة
تعين قبل الهيولى واذا لم يؤثر الجسم في الهيولى ولا في الصورة فلا يؤثر في الجسم وليس
الموجد القريب للافلاك ما يتوقف فعله على الجسم اعني النفس لان ما يتوقف
فعله على الجسم لا يصدر عنه ما هو اول الاجسام وهو الافلاك ضرورة واذا لم يكن
الموجد القريب للافلاك الذي هو اول الاجسام ولا النفس فالموجد لها جوهر مجرد
مستغن عن الادلة والالات وهو العقل فان قلت لم لا يجوز ان يكون فاعل
الافلاك ليس من قبيل العقول ولا من جنس الاجسام ولا من جنس النفوس
بل من باب الهيولات او الصور او الاعراض قلت الهيولى قابلة فلا تكون
فاعلة وايضا هي انما تفعل بعد وجودها بالفعل بعد حصول الصورة فيها وكذا
الصورة انما تفعل بعد تمام تشخصها وتمام تشخصها بالمادة فلو كانت لها فاعلة
لكان الفاعل بالحقيقة هو الجسم المركب واما العرض فلا يقوم الا بموضوع فموضوعه
ان كان جوهرا فذاك والا كان فاعلا في الاخرة بموضوع جوهري لاستحالة التسلسل

اي فالجوهر فاعل لا العرض

في الموضوعات فلو كان العرض فاعلا لكان الفاعل في الحقيقة هو ما يقوم به من
الجوهر الوجه الثاني ان الصادر من المبدأ اولا لا يجوز ان يكون عرضا لان
(اي الوجهين الدالين على ان اول المبدعات العقول)
المعلول الاول سابق على غيره ويمتنع سبق العرض على الجوهر ولا جسما والا
يلزم صدور الامرين من الواحد الحقيقي لكون الصادر الاول علة لما عداه
(وهما الهيولى والصورة)
والا لم ينتظم سلسلة الموجودات والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر
لما سبق في الدليل الثاني ولا صورة ولا هيولى لما ثبت من امتناع ان يكون
شيء منهما علة للاخرى او واسطة ولان تاثير الصورة موقوف على تشخصها
وتشخصها موقوف على المادة فلا يجوز تقدمها عليها وكذا المادة لو كانت
علة للصورة كانت فاعلة وقابلة معا وانه محال ولا نفسا لان افعال النفس
تحتاج الى المادة فلو كانت معلولا اولا فاما ان يصدر عنها شيء اولا فان لم يصدر
عنها شيء آخر لم ينتظم سلسلة الموجودات وان صدر عنها شيء وقد ثبت
ان افعالها متوقفة على وجود المادة فيكون المادة موجودة قبل وجودها وهو محال
فتعين ان يكون المعلول الاول هو العقل وفيه نظر من وجوه احدها انا نختار انه
لا يصدر من النفس شيء ولا نسلم عدم انتظام الموجودات ولم لا يجوز ان يصدر من المبدأ
الاول بشرط وجود النفس شيء آخر هو آلة النفس لا بد له من دليل الثاني ان
قولكم افعال النفس محتاجة الى المادة ان ادعيتم ان جميع افعالها كذلك فهو ممنوع
وان ادعيتم ان بعضها كذلك فهو لا يستلزم المطلوب ويمكن ان يجاب عنه بان المراد

(لان المفروض ان الصادر الاول هو العقل)

والالم يبق بينها وبين العقل فرق
فان العقل كما يتوقف الخ

بالنفس هو الذي يتوقف جميع افعاله على الآلة فان العقل ربما يتوقف فعله وفيضانه
على محلها مات بل وعلى استعدادها الثالث ان النفس عند الشيخ فاعلة للصور
المنطبعة في المادة والمصنف سيشير اليه في البحث الثالث في النفوس الفلكية
كما سيجيء ولما كانت فاعلة لصور جسمها النوعية لم تكن فاعلة بتوسط الجرم
ان النفس غير فاعلة للصور في الحقيقة بل فاعلها هو العقل لكن النفس تصدر عنه
اولا ثم يصدر عنه المادة من غير ان يصدر شيء منهما عن النفس الرابع لا ثم انه لما لم يكن ان صح
المعلول الاول النفس والجسم ولا جزأ منه يكون هو العقل وانما يكون كذلك لو كان
جميع كمالاته مخصوصة فيه بالفعل وجوابه ان الموجودات الجوهرية منحصرة في الخمسة
فاذا لم يكن لهذه الاربعة تعين ان يكون هو العقل واما حصول جميع كمالاته بالفعل
فهو لم يثبت الا بدليل لو انما حسن ان هذا الدليل انما يتم لو لم يكن الواجب متصلا
بصفة زائدة على ذاته ولما لو كان متصلا بصفة زائدة على ذاته فلا يتم هذا الدليل
لان تلك الصفة تكون عرضا لقيامها بموضوع هو ذاته بل هذا الدليل انما يتم على راي
من يجعل كون الشيء الحقيقي بالنسبة الى الشيء الواحد فاعلا وقابلا محالا ثم قالوا الواحد صح
للعقل وجود من المبدأ الاول زائد على ماهيته ووجوب بالنظر الى المبدأ الاول
(وهو الباري تع)
وامكان من ذاته فيكون بذلك الوجوب سببا لعقل اخر لان الوجوب اشرف هذه
الجهات والعقل اشرف من النفس والفلك وبذلك الوجوب سببا لنفس الفلك
وبذلك الامكان سببا لجسم فلكي ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل اخر وفلك اخر

وبنفس ذلك الفلك الاخر وهلم جرا الى العقل العاشر الذي لا يصدر عنه عقل بل كليات
العناصر المسمى بالعقل الفعال بلسان اهل الحكمة المعبر عنه بالروح في قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا وهو المؤثر في العالم العنصري المفيض للارواح
البشرية على ابدانهم عند استعدادها لتعلق النفوس بها والقلم يشبه ان يكون
(على الاستعداد)
هو العقل الاول لقوله عم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب فقال ما اكتب
فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح المكتوب عليه هو العقل الثاني
لاستحالة الامر بالكتابة من غير شيء يكتب عليه ويشبه ان يكون العرش او مثاله
لقوله عم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش وهذا العرش العشر من
العقول مما ظهر بالدليل على معنى انه لا يجوز ان يكون اقل منها واما انها منحصرة
هذا العدد فمما لا مجال للعقل فيه لجواز ان يكون غير متناهية او محصورة في عدد
غيره لانه ان لم يجز ان يصدر عن العقل بهذه الجهات شيء بطل ما ذكروا والا
فالدليل على انتهائه الى العقل العاشر واعلم ان ضعف هذا الكلام ظاهر جدا
فان الصادر الاول مبدأ عندهم لعقل وفلك وانما يكون مبدأ للفلك الاول
بواسطة مبدائيته لنفسه وهيولاه وصورته الفلكية اولا فهو عندهم مبدأ
لهذه الكثرة فلم لا يجوز ان يكون مبدأ للافلاك باسرها ولا يكون العقل الموجود
في الخارج الا العقل الاول وانها كل عقل عالم بجميع الاشياء فلم لا يجوز ان يكون
العقل الواحد فاعلا للافلاك كلها بواسطة علومها وانها لم لا يجوز صدور السماويات

عن الواجب بتوسط الجواهر العقلية وايضا يحتمل ان يصدر عن المبدا سلسلة
عرضية عقلية بحسب تعدد جهات عقل واحد او ازيد ويصدر من آحادها
اى عقلا ازيد من الواحد
الافلاك او يصدر من العقل الاخير بتوسط العقول المتعددة او لتعدد
جهاته جميع الافلاك فكيف يحصل الجزم باستمرار ترتب العقول مع صدور وايضا مر
الافلاك حتى يلزم بالضرورة ان يكون عن عقل عقل وفلك ثم لا يجوز ان يصدر
في اول الامر عقول كثيرة ثم يكون عقل وفلك ثم بعد عقول اخر كثيرة ثم عقل
اخر وفلك آخر وعلى هذا فلا يلزم ان يكون الافلاك مساوية للعقول وايضا لو لزم
ان يكون العقول على عدد الاجسام المتخالفة لزم ان يكون العقول غير محصورة
في عدد لوجوب اثبات عقل في بازاء كل جسم من الجسم العنصري والاجرام السماوية
بافلاكها الكلية والجزئية من الكواكب المركوزة والمتحيزات والبيادر وكواكبها
التي لا تكاد تحصى كثرة وايضا الامكان والوجوب والوجود امور عدمية كما عرفت
فلا يجوز ان يصدر بحسبها عن العقل الاول امور مثبتة والا فليجز ان يصدر من
الواجب ايضا امور كثيرة باعتبارات شتى كالعلم والعدل والحق والارادة
والتكلم وغير ذلك قوله فيتفرع هذا فرع على وجود العقول لما كانت العقول
جواهر مجردة لم يكن حادثة لما عرفت من ان كل حادث مادي ولا فاسدة لان كل
فاسد يكون فساده حادثا لحصوله بعدما لم يكن وكل حادث مادي لما مر وكانت
انواعها منحصرة في اشخاصها لما عرفت في الفرع المذكور في البحث الثالث من الفصل

لكمالاتها مر

الثالث من الكتاب الاول من ان بعدية اشخاص الطبيعة الواحدة انما يكون بحسب المواد
وتكون جامعة لكمالاتها بالفعل لان حدوث الكمالات يقتضي المادة كما مر والى ما
ذكرنا اشار المصنف بقوله لما سبق عن قريب ثم ان ما بل هذه الامور
لا يكون الا لما له مادة وكانت عاقلة لذواتها لحضور ذواتها عندها لكون
التعقل عبارة عن حضور صورة المعقول عند العاقل وكانت عاقلة
لجميع الكليات لامكان مقارنة صور الكليات اياها ووجوب حصول
ما هو ممكن لها وكون الادراك عبارة عن مقارنة صورة المدرك للمدرك وكانت غير
مدركة للجزئيات لما سنذكر في البحث الرابع من هذا الفصل قوله الثالث
المتحيل الثالث في النفوس الفلكية احتج الحكماء بان حركات الافلاك على الاستدارة
غير طبيعية لان الفلك بالحركة المستديرة يطلب وضعا ثم يتركه لان المطلوب
بالحركة المستديرة لا يكون الا وضعا وطلب وضع وتركه لا يتصور من غير ارادة
فان طلب الشيء وتركه لا يكون الا باختلاف الاغراض وهو لا يتم الا بالشعور والارادة
واما الطبع من غير ارادة فيمتنع ان يكون شيء واحد مطلوبا ومتروكا ولو كان في
وقتين لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس الحركة فيكون نفس الحركة دائما
مطلوبة بالطبع غير مهروب منها لانا نقول الحركة ليست الا التادي الى الغير فامتنع
ان تكون مطلوبة لذاتها ولا يجوز ان يكون قسرية لان القسر على خلاف الطبع فحيث
لا طبع فلا قسر فان قلت لا نم ان القسر لا يكون الا على خلاف الطبع فربما يكون

على خلاف الارادة كما اذا اردنا السكون في الموضع وقسرنا قاسر على الحركة
عنه وكما اذا اردنا الحركة من تحت الى فوق فقسرنا قاسر على الحركة من فوق الى تحت
فان هذه الحركة قسرية مع عدم كونها مخالفة لمقتضى الطبيعة بل هي مخالفة
لمقتضى الارادة فقط ولئن سلمناه فلا نم انه يلزم من انتفاء الحركة بالطبع انتفاء
القسر لجواز ان يقتضي الجسم السكون بالطبع ويتحرك بالقسر وايضا لا نم ان حركة
الفلك لو لم تكن ارادية لكانت طبيعية او قسرية لامكان كونها عرضية فقط
قلت الجواب عن الاول ان تحريك القاسر المتحرك بالارادة او الساكن بالارادة
اما بان يحرك القاسر فيتبع حركته حركة المقسور او بان يريد المقسور الحركة
لجبر القاسر اياه عليها فان كان الاول كان الحركة عرضية وهي خارجة عن الحركة التي
نتكلم فيها من حركة الفلك الذاتية وان كان الثاني فتلك الحركة تكون ارادية لكن بحسب
الارادة القسر واما كون الفلك ساكنا بالطبع فباطل لما عرفت ويدل ايضا على ان
حركة الفلك ليست قسرية ان الفلك فيه مبدأ ميل مستدير فالميل المستدير
الذي يتحرك بواسطته الحركة المستديرة اما يكون صادرا عن ذلك المبدأ وتلك
الحركة تكون صادرة من ذلك المبدأ بتوسط ذلك الميل ولا يكون تلك الحركة المستديرة
قسرية والا كانت ممكنة الزوال فكان الزمان المحيط بها ممكن الزوال ايضا
وهو مح وكان الامر الطبيعي تابعا لما ليس بطبيعي وهو ايضا مح وايضا يجب ان تحرك
(الكائن في العالم العنصري)
الحركة المذكورة جسم عنصري لان كل جسم عنصري حادث فلا يكون فاعل الحركة السرمدية

وايضا

وايضا الجسم العنصري المحاط بالفلك لا يقوى على تحريك الفلك بالضرورة وايضا
الجسم انما يحرك جسما آخر قسرا بان يحدث فيه ميلا مستقيما فان الميل القسري
انما يكون مستقيما واما الميل المستدير فلا يكون قسريا بل قد يكون عرضيا
وعن الثاني ان حركة الفلك بالعرض انما يكون لحركة فلك آخر بالذات وتلك الحركة
الذاتية للفلك انما يكون ارادية او طبيعية او قسرية ومرادنا بالحركة الفلكية
هو الحركة الفلكية الذاتية وهي متحققة في الفلك بالضرورة ومتى لم تكن ارادية
كانت طبيعية او قسرية لكنها ليست طبيعية ولا قسرية فتكون ارادية
وهو المطلوب واستدل المصنف على عدم كون الحركة الفلكية قسرية بان
الحركة القسرية انما تكون على موافقة القاسر في الجهة والسرعة والبطوء
فلو كانت الفلكيات متحركة قسرا وجب ان يتحرك في جهة واحدة بمقدار واحد
من السرعة والبطوء وليس كذلك حسا وفيه نظر لجواز ان يكون هناك قواسر
مختلفة فلذلك تختلف في الجهة والسرعة والبطوء ولما ثبت ان حركات
الافلاك ارادية فللافلاك محركات مدركة والمحركات المدركة اما متخيلة واما
عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو
العاقل والاول وهو كون المحركات متخيلة باطل لان التخيل الصرف من القوى
الجسمانية فلا يسعه حركات دائمة على نظام واحد لما ستعرف من
ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية فثبت انها عاقلة وكل

ورد بحركة الرحى

وايضا الحركات الصادرة عن
المتخيلات تختلف باختلاف
المتخيلات ولا تستمر على نظام
واحد لكن الحركات السماوية
لازمة على نظام واحد
وقانون مضبوط حرره

عاقل مجرد لما ستدركه من ان محركات الافلاك جواهر مجردة عاقلة وليست
تلك الجواهر المجردة هي المبادي القريبة للتحريك اعني انها ليست مباشرة
للتحريك لان حركات الافلاك جزئية متجددة منصرمة والحركات الجزئية
المتجددة المنصرمة منبعثة عن ارادات جزئية لاستحالة ان تكون متعلق
الارادة الكلية حركة جزئية والارادات الجزئية تابعة لادراكات جزئية
ضرورة كون المباشر للحركات الجزئية المتجددة ~~المنصرمة~~ مدركة لها
والادراكات الجزئية لا تحصل للمجردات لما ستدركه في البحث الرابع
من هذا الفصل فثبت ان تلك ليست هي المبادي القريبة للتحريك بل تلك المجردات صح
الارادات الجزئية التي هي اسباب لتلك الحركات الجزئية حاصلة لقوى
جسمانية فائضة عن تلك المجردات على اجسام الافلاك ومشبهة بالقوى
الحيوانية الفائضة عن نفوسنا الناطقة على ابداننا وتسمى هذه القوى
نفوسا جزئية منطبعة وتلك الجواهر نفوسا ناطقة مفارقة والمشهور
ان الفلكيات عارية عن الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب
لان المقصود منها جلب المنافع ودفع المضار وهما محالان عليها لانهما تحصل
بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة ثم يرجع الى الحالة
الملائمة فيلتذ ويتغير ممن تخيل له فيغضب وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل
ولا تتغير من حال الى حال لانها بسيطة متشابهة الاحوال وفيه نظر لانا لا نم استحالة

جلب المنافع ودفع المضار على الافلاك والحاصل ان الحكماء يقولون ان النفوس الفلكية
تحصل لها بسبب استحالة حركاتها واوضاعها المختلفة من القوة الى الفعل
مناسبات الى المبادي العالية وهي العقول فيفيض عليها من تلك المبادي
الكمالات اللائقة بها فلا يكون جلب المنافع محالا للافلاك قوله البحث
الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي
من اصحابنا ويدل على تجردها اي على انها ليست بجسم ولا جسمانية العقل
والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله تعالى وساير البسائط كالعقول
والنقطة والوحدة غير منقسم والا اي وان كان منقسما فجزؤ هذا العلم ان كان
علما بذلك المعلوم البسيط كان الجزء مساويا للكل في الماهية وكان العلم الواحد
علوما وهو محال وان لم يكن جزؤه علما بذلك فمجموع الاجزاء ان لم يستلزم امرا زائدا
زائدا على الاجزاء فذلك محال لانه يقتضي ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف
وان استلزم المجموع امرا زائدا على الاجزاء يعود الكلام الى ذلك الزائد
فيتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط غير منقسم
فمحله ايضا يكون غير منقسم لانه لو كان منقسما يلزم انقسام العلم بالبسيط لان غير منقسم صح
الحال في المنقسم منقسم وقد بينا انه هف ولما ثبت ان محل العلم بالبسيط
غير منقسم وكل جسم وجسماني فمنقسم بناء على نفي الجوهر الفرد ثبت ان محل العلوم
اعني العلم بالله والعلم بساير البسائط ليس بجسم ولا جسماني فيتصور كبرى لقولنا

ان النفس محل العلوم لم يلزم ان النفس ليست بجسم ولا جسمانية وهو المطلوب
وقد نقض هذا الدليل بالنقطة والوحدة وتوجيهه ان يقال سلّمنا ان العلم بالله غير
منقسم لكن لا نم ان محله غير منقسم قوله لان الحال في المنقسم منقسم قلنا لا نم
ذلك فانه منقوض بالوحدة فانها قائمة بكل مجموع حتى الكثرة وبالنقطة
فانها قائمة بالخط المنقسم في الطول ولا يلزم من انقسام محلها انقسامها
وايضا منقوض بانقسام الجسم الى ما يساويه في الجسمية وبعد بين ان
يقال لا نم ان العلم بالله غير منقسم قوله لانه لو كان منقسما فجزؤه ان كان علما به
لزم تساوي الكل والجزء في الماهية وهو محال قلنا لا نم استحالته فانه منقوض
بالجسم فان الجسم الواحد كالماء الواحد ينقسم الى جسمين يتساويان في الماهية
والاولى ان يقرر الدليل بوجه لا يرد فيه ذلك مسبوق بتمهيد مقدمة وهي ان الحال
ان انقسم الى اجزاء مختلفة الوضع كالبلقة يلزم من انقسامه انقسام المحل والا
فلا سواء لم ينقسم اصلا او انقسم الى الجزئيات وهو ظ او الى الاجزاء العقلية
كالسواد المنقسم الى جنسه وفصله وكالاشياء الكثيرة تحل محلا واحدا معا كالسواد
والحركة مثلا فانهما لا يقتضيان بانقسامهما الى هذين النوعين انقسام المحل الى جزء
اسود غير متحرك والى جزء متحرك غير اسود والمحل ان لم ينقسم الى اجزاء مختلفة
الوضع لا يلزم من انقسامه انقسام الحال كالجسم المنقسم الى جنسه وفصله والى
مادته وصورته فانه لا يستلزم انقسام الحال فيه الى ذلك وان انقسم الثاني فاما

ان يكون

ان يكون حلول الحال فيه من حيث ذاته فينقسم بانقسامه كالجسم الذي يحل فيه السواد
او الحركة او المقدار وهو الذي يقال له حلول السريان او من حيث حالة اخرى
فلا ينقسم بانقسامه كالخط فان النقطة لا تحله من حيث هو خط بل من حيث
هو متناه وكالجسم فان المحاذاة التي هي اضافة مثلا لا تحله من حيث هو
جسم بل من حيث هو جسم لجسم اخر على وضع ما منه وكالاجزاء فان الوحدة
لا تحلها من حيث هي اجزاء بل من حيث هي مجموع لها اذا تقرر هذا فنقول
ان بعض المعقولات ليس بمنقسم الى اجزاء متباينة في الوضع لانه لو كان
كل معقول منقسما الى اجزاء متباينة في الوضع فاما ان يكون منقسما بالفعل
او بالقوة فان كان منقسما بالفعل كان ذلك الاجزاء المتباينة في الوضع حاصلا
في العقل بالصورة والحاصل في العقل معقول فيكون ايضا مركبا من اجزاء
متباينة في الوضع فيلزم ان يكون الصورة العقلية مشتملة على اجزاء غير متناهية
بالفعل وانه محال وعلى تقدير جوازه فهو مشتمل على المطلوب لان كل جزء متناهية
او غير متناهية فالوحدة محصورة فيها بالفعل والوحدة من حيث انه وحدة غير منقسم
الى اجزاء فضلا عن انقسامه الى اجزاء متباينة الوضع وان كان منقسما بالقوة
فالمطلوب ايضا حاصل لان المنقسم بالقوة واحد بالفعل فيكون من حيث انه واحد
غير منقسم فمن المعقولات ما هو غير منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فيكون محل
تلك الصورة العقلية وهو النفس لا ينقسم الى اجزاء متباينة الوضع وكل جسم

وقوى جسمانية منقسم الى اجزاء متباينة الوضع فتنتج ان النفس ليست بجسم ولا قوى جسمانية
وهو المطلوب واما قيد الجسمانية بالقوى لانه ليس كل جسماني منقسم الى الاجزاء
فلا يمشى الدلالة في جميع الجسمانيات لكن من الظاهر ان النفوس ليست جسمانية
فانا نعلم بالضرورة ماهيتها بالذات فعلى هذا التقرير سقط ما اعترض المشهور
وهو ان يقال لم لا يجوز ان يكون حلول الصورة المعقولة في النفس غير حلول السريان
فلا يلزم من انقسام النفس انقسامها لان حلول الصورة المعقولة في النفس
انما هو حلول السريان فان النفس بذاتها تقبل الصورة المعقولة من غير حلولها في
حالة تقوى بها الوجه الثاني من الوجوه العقلية هو ان العاقل قد يدرك السواد
والبياض معا لكونه حاكما بالتضاد بينهما فيحصل فيه صورتهما فلو كان العاقل
بها جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو محال ومنع
هذا الوجه بان اجتماعهما في الجسم كاجتماعهما في النفس فان الحاصل في العاقل
صورة السواد والبياض العقليين ولا تضاد بينهما انما التضاد بين السواد
والبياض الخارجيين ولا يلزم ما ذكرتم ونوقض هذا الوجه ايضا بتصور هذا
السواد وتصور هذا البياض فان المدرك لهما لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني
عند الحكماء ولقائل ان يقول لا نم ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو الجسم بل
المدرك للكليات والجزئيات عند المحققين منهم هو النفس ليس الا لكن ادراكها
للكليات بذاتها والجزئيات بواسطة القوى الجسمانية الوجه الثالث من الوجوه

ويلزم من ذلك اجتماع الضدين في جسم واحد على مذهبهم

العقلية هو انه لو كان العاقل اي النفس جسما او حالا في الجسم بان يكون حالا في
عضو من قلب او دماغ مثلا لزم ان يعقل ذلك العضو دائما او لا يعقله اصلا لان التعقل
انما يكون بمقارنة صورة المتعقل للمتعقل فالصورة الحالة في ذات تلك العضو
حال في العاقل ان كفت في تعقل ذلك العضو لزم تعقل ذلك العضو دائما لان
تلك الصورة مقارنة للعاقل دائما وكافية في تعقله وان لم تكف تلك الصورة
في تعقل ذلك العضو امتنع تعقله دائما اذ لو جاز تعقله فانما يجوز بمقارنة صورة
اخرى للعاقل في تلك الحالة متجددة فيكون قد حصل في مادة واحدة مكتنفة باعراض
باعيانها صورتان متماثلتان لشيء واحد معا لما عرفت من ان تغاير اشخاص نوع
(احدهما بلا واسطة والثانية بواسطة حلولها في المحل)
واحد انما يكون بتغاير المواد لكن ذلك باطل لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين
بماهية واحدة مثل ما ذكرنا من لزوم الشرطية وهو ان العاقل لو كان جسما
او حالا فيه لزم ان يعقل ذلك الجسم دائما او لا يعقله دائما واللازم باطل لانا لا نعقل
عضوا دائما ولا نغفل عن عضو دائما فالملزوم وهو كون العاقل جسما او حالا فيه
باطل ايضا وهو المطلوب وهذا الوجه ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل
الجوهر اي الصورة الخارجية لذلك العضو فلا يلزم اجتماع المثلين ان لو كان
تعقل ذلك الجسم بصورة اخرى وايضا الصورة التي يعقل ذلك العضو حالة في القوة
العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية للعضو حالة في مادته ولا دليل على
امتناع مثل هذا الاجتماع الوجه الرابع من الوجوه العقلية هو ان القوى العاقلة

تقوى على تعقل معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال
التي لا نهاية لها ولا شي من القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له كما سنذكر
في باب الحشر انها لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بان عدم تناهي
المعقولات للقوة العاقلة ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى
على معقول آخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور
الاشكال الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان
القوة العاقلة تستحضر معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فممنوع وايضا المذكور
في باب الحشر ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية ولا يلزم
من كونها غير قوية على تحريكات غير متناهية وهي افعال كونها غير قوية على تعقلات
غير متناهية وهي انفعالات لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصور العقلية
وهذا انفعال لا فعل والانفعالات الغير المتناهية جائزة على القوى الجسمانية
كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام العنصرية الوجه الخامس
من الوجوه العقلية هو ان الادراكات الكلية كادراك طبيعة الانسان وادراك
طبيعة الحيوان ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين تبعا
لمحلها لان محلها مختص بذلك فلا تكون تلك الادراكات صورا مجردة لاقترانها
بالمشخصات ولا كلية لانها ح لا تكون مقولة على الافراد التي لا يحصل لها ذلك المقدار
والوضع والاين فلا تكون المشترك فيه مشتركا فيه هف واعترض على هذا الوجه بان

كذلك اي القوى الجسمانية م

في القوى م

كلية

كلية الصورة عبارة عن انطباقها على كل واحد من الاشخاص لا ان الصورة
ماهية الاشخاص مجردة عن اللواحق الخارجية وح فلا يلزم من ان تلك الصورة لما
اقترنت بمقدار وشكل ووضع معين تبعية المحل لا يكون كلية لانها مطابقة
لماهية الاشخاص لا انها مجردة وبان تجرد الصور هو عراؤها عن العوارض
الخارجية دون العوارض ~~الخارجية دون العوارض العقلية~~ فتكون الصور
العقلية ح
مجردة ولا يقدح في كليتها وتجردها شي مما عرض لها بسبب المحل لا يقال لو كان
لو كان مادها لا يشترك لا لزم بان يكون الادراك الكلي حالا في نفس جزئية
فيكون جزئيا مثلا ما عرض لها بحسب المحل لا يقدح في كليتها ولا يلزم من
فلا يصح الاستدلال بالادراك الكلي على تجرد محله
جزئية المحل جزئية الحال وانت قد سمعت ما هو التحقيق واما النقل
اي دلالة النقل على تجرد النفوس الناطقة فواضحة مما ذكر في المتن في
هذا الباب قوله يرفرف من رفرف الطائر اذا حرك جناحيه حول
الشي يريد ان يقع عليه قوله اجسام لطيفة سارية في البدن سريان
ماء الورد في الورد باقية من اول العمر الى آخره لا تتحلل ولا تتبدل فادامت
سارية في البدن فهو حي واذا فارقت يموت وقيل قوة في الدماغ اي
مبدأ للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب اي مبدأ للحياة في البدن وقيل
النفس ثلث قوى احديها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها
مبدأ للعلوم والحكم والثانية في القلب وهي النفس الغضبية التي هي

قوله م

مبدأ للغضب والخوف والفرح والحزن وغيرهما والثالثة في الكبد وهي النفس النباتية
التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها المصنف بالشهوانية
لانها مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم
والبلغم والسوداء وقيل النفس هي المزاج واعتدال الاخلاط وقيل هي تشكيل
البدن وتخطيطه وبالعفا اجزاء وقيل هي الحياة قوله الى ما نسب المحجبين الى حدوث النفس قوله لقوله تعالى ثم انشاناه خلقا اخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق
الانسان حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه
نطفة الى قوله خلقا اخر اراد بقوله خلقا اخر الروح ولفظة ثم تفيد التراخي
فدل على انه على انشاء الروح وخلقه بعد تكوين البدن وخالف ارسطاطاليس
من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون فانه وغيره قالوا بقدم النفس وقال
ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث البدن واحتج ارسطو
بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع لكانت
مركبة واللازم باطل اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية مشاركة
في كونها نفسا بشرية فلو لم تكن متحدة في الماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز فكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت
جسما واللازم باطل لما ثبت انها مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت
قبل البدن لكانت واحدة لان تعدد افراد النوع بحسب تعدد المواد وما

وما يجري مجراها من العوارض المادية فان النفوس بعد المفارقة عن الابدان
يبقى متعددة مع انها متحدة بالنوع الانسانية لما اكتسبت من البدن عوارض
مادية يمتاز النفوس بها ومادة النفس البدن فيمتنع تعددها النفس قبل البدن لانها
لو تعددت قبله وكانت متحدة بالنوع امتنع تعددها بالامور المختلفة كالمولد
وامتنع تعددها بها وهي متساوية في تجردها من غير اولوية ومرجح في البعض دون
البعض فثبت انها لو كانت قبل البدن كانت واحدة ثم لما تعلقت النفس
بالبدن ان بقيت واحدة لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وكل ما جهل كل
واحد جهل الاخر وليس كذلك وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق كانت
منقسمة الى اجزاء وابعاض واللازم باطل لانها مجردة والمجرد لا ينقسم كذلك
لان قبول القسمة المقدارية من مقتضيات المادة وقيل على هذا الدليل
بان المدلول من كون النفس نفسا بشرية كونها مدبرة للبدن البشري
وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض الاشتراك
في ماهيتها لجواز اختلاف النفوس بتمام الماهية مع اشتراكها في العوارض
وان سلم انه يلزم ان تكون النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مذهبكم
ان كل جسم مركب وليس كل مركب جسما ولا يلزم من ذلك ان يكون كل مركب
جسما والمجردات باسرها مشاركة في الجوهر والجوهر جنس لها ومخالفة
بالنوع فيكون يمتاز بعضها عن البعض بفصل فيكون المجردات مركبة من الجنس

أي الاجزاء والابعاض

جواب اخر يعني لا نم ان كل مركب جسم وانما يكون المركب جسما اذا كان مركبا من هيولى وصورة لا من جنس وفصل

والتفصيل عندهم وان سلّم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية بالنوع فلم لا يجوز
ان تعدد النفوس قبل هذه الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها
فاستعملت منها الى هذا على سبيل التناسخ قوله وعند بعض الوقوف اشارة الى جواب
دخل تقريره انه لا يجوز ان تعدد النفوس (اي الى هذا البدن) قبل هذه الابدان لانه لو تعدد
النفوس قبل الابدان يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان عند بعض الوقوف
في بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس وفيه كلام لان عمدتكم في بطلانه ان البدن
لما استكمل فاض عليه من المبدأ نفس لعموم الفيض ووجود الشرط وهو
استكمال البدن فاذن وجب ان يحدث عند حدوث كل بدن نفس
تتصل به فلا تتصل به نفس اخرى والا لكان لشخص واحد نفسان اعني ذاتين
وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين ولو امتنع اتصال نفس
ببدن امتنع التناسخ وهو ان تتصل نفس ببدن بعد خراب بدن آخر لان عند
حدوث ذلك البدن الآخر يحدث نفس اخرى تتصل به فاذا اتصل به نفس البدن
الموجود قبله يلزم ان تتصل ببدن نفسان وانه باطل لما عرفت فعلم ان ابطال
التناسخ مبني على حدوث النفس فاثبات حدوث النفس به دور ويمكن ان
يقال ان العوارض المشخصة لكل نفس شخصية هي البدن المشخص وكل بدن
مشخص حادث فالعوارض المشخصة لكل نفس شخصية حادثة فكل نفس شخصية
حادثة وهو المطلوب او يقال لو تعلقت النفوس بالابدان على سبيل التناسخ

[illegible]

فاما ان يجوز ان يتعلق نفوس متعددة ببدن واحد او لا يجوز بل يتعلق كل نفس ببدن
على حدة فان تعلق كل نفس ببدن يلزم ان يكون بازاء كل فساد كل كون بدن آخر
وان يكون عدد الابدان الكائنة عدد النفوس المفارقة وليس كذلك لانه
ربما يموت الوف الوف في يوم واحد بقتل او وباء او غير ذلك ونحن نعلم بالضرورة
انه لم يحدث من الابدان الوف الوف وان جاز ان يتعلق نفوس ببدن واحد
فاما ان تتصل به فيلزم ان يكون لبدن واحد نفوس وهو محال او تتدافع فلا
تتعلق به فلا تناسخ وقد فرضناه هف فعلم من هذا اثبات حدوث النفس
لا يتوقف على ابطال التناسخ لانه لما علم ان المشخص لكل نفس شخصية بدن
مشخص فعلم حدوث ذلك البدن المشخص المشخص ان كانت النفس موجودة
يلزم ان يكون النفس موجودة غير متشخصة وهو محال ولا على ابطال انها متحدة
بالماهية على تقدير وجودها قبل البدن متعددة وهو ظ قوله السادس المبحث
السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وكيفية تصرفها فيه قال الحكماء النفس غير
حالّة في البدن ولا مجاورة له لانها جوهر مجرد ولا يكون تعلقها بالبدن كتعلق الصور
بالمادة ولا كتعلق العرض بالموضوع ولا كتعلق الحاوي كتعلق الانسان ببدنه
وثوبه لكنها متعلقة بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق عشقا لا يمكن للعاشق
نسبته من مفارقته معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس
بالبدن توقف كمالاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في مبدأ الفطرة

بدن م

[illegible]

وايضا لو كان تعلق الحلول لبطل عند المفارقة ولو كان تعلق المجاورة لتمكن الانسان من مفارقة البدن لا يمكن من مفارقة ثوبه وداره صح

عارية عن العلوم قابلة لها متمكنة من تحصيلها بالآلات وقوى بدنية قال الله تعالى
والله اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا والنفس تتعلق اولا بالروح وهو
الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف اجزاء
الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على ذلك الروح قوة تسري بسريان
الروح في الشرايين الى اجزاء البدن واعماقه فيثمر هذه القوة في كل عضو
من اعضاء البدن ظاهرة وباطنة قوى تليق بذلك العضو ويكمل بالقوى
المنابتة في ذلك العضو نفع ذلك العضو اي تحصيل الغذاء وتشبيهه و
الصاقه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الارض
ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء خلقه ثم هدى
وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة
الى مدركة ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس
البصر والسمع والشم والذوق واللمس الاول البصر وهو قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان وتتأديان الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها
الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطها سائر المبصرات كالشكل
والمقدار والحركة والحسن والقبح ولادراك البصر بانعكاس صورة من المرئي
الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة وهي الرطوبة الجليدية
يكون ذلك الجزء زاوية مخروط مفروض قاعدته المخروط سطح المرئي وزاويته عند

الحدقة

١٧٨

الحدقة ولاجل ان لادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها
في جزء منها يكون زاوية مخروط مفروض قاعدته سطح المرئي يرى القريب اعظم
من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى
المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر
وقيل لادراك البصر باتصال جسم شعاعي مخروط من الحدقة الى المرئي وبحكم
كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوسط خطوط تخرج من سطح المخروط الشعاعي
الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون للابصار بزاوية باتصال
شعاع مخروط يخرج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار عند هبوب
الرياح ولرأى المقابل وترى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولانخرقت
الافلاك عند رؤية الكواكب وتداخلت الاجسام عند رؤية ما في بطن الزجاج
والفرق بين خروج هذا الشعاع وبين خروج شعاع الشمس والكواكب منها
ان مثبتي هذا الشعاع جسم شعاعي على ما صرحوا فيكون خروجه حقيقيا
بخلاف خروج شعاع الشمس والكواكب فانه ليس هناك خروج حقيقي
بل خروجه بالمحاذاة لانه ليس بجسم كما عرف والثاني السمع وسبب لادراكه
وصول الهواء المتموج المنضغط بين قارع ومقروع مقاوم له والسمع قوة
مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ الثالث الشم وهو قوة مستودعة
في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي وتدرك

الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصلة من ذي الرائحة الى الخيشوم
وقيل تدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط بجزء تحلل من ذي الرائحة ومنع بان
الى الخيشوم
القدر اليسير من المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع
بل الكل يفني او ينقص
تصل اليها الرائحة الرابع الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش
اللعابية
على جرم اللسان ويدرك المذوق بمخالطة الرطوبة بالمذوق ووصولها الى
العصب وشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي
ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها لتخالط ما يرد على جرم اللسان من
المذوقات وتؤدي طعمه فيحصل به الاحساس الخامس اللمس وهو قوة منبثة
في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات واللزوجة ويدرك اللمس
بالمماسة والاتصال بالملموس ولا يشعر بالكيفية المشابهة لكيفية العضو
الذي يكون هذه القوة فيه فان الادراك لا يقع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل
عن شبهه واما الباطنة فالقوى الباطنة خمس ايضا لانها اما مدركة او معينة
على الادراك والمدركة اما مدركة للصور او مدركة للمعاني والمعينة على الادراك
حافظة او متصرفة والحافظة اما حافظة للصور او للمعاني وهذا لا دلالة فيه
على الحصر فلا شك في احتمال وجود غيرها لكنا لم نجدها من انفسنا الا مع تعلقه
الحواس الظاهرة والغرض من التقسيم ضبطها الاول الحس المشترك وهو قوة
يدرك

١٧٩

تدرك صور المحسوسات باسرها اي المبصرات والمسموعات والمشمومات
والمذوقات والملموسات لان كل ما يدرك كل واحد من المشاعر الخمس الظاهرة
يتادى صورته اليه فانا نحكم على هذا المحسوس بانه ابيض طيب الرائحة حلو
اي الى الحس المشترك
والحاكم لا محالة يجب ان يحضره المحكوم به والمحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الصور
في النفس لما علم ان النفس مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في
كالذوق للمطعومات والشم للروائح مثلا
الحس الظاهر فانه لا يدرك غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد فينا من قوة
تدرك صور هذه المحسوسات جميعا والا لما امكننا الحكم بذلك وتلك القوة
هي الحس المشترك ولقائل ان يقول هذا انما يتم لو كان الحاكم هو الحس اما اذا
كان الحاكم هو النفس فلا يجوز ان يكون مدركا لها لحصول صورتها في قوتين لها
اي المحسوسين
والاولى ان يقال انا نرى القطر النازل خطا مستقيما والنقطة الجوالة خطا
مستديرا ولا شك ان ذلك لانطباعات او ارتسامات في حد من حدود المسافة
في الحس والقطر الارتسامات ليس في البصر لان كل ارتسام للقطر بحسب مقابلة
حتى لو زالت عن تلك المقابلة زال الارتسام ولا ايصال للارتسام في البصر
فلا بد من قوة يتصل بها تلك الارتسامات فيها حتى يرتسم فيها صورة النقطة
في حد من الحدود ويبقى فيها الى ان يتصل بها صورتها في حد آخر وهي الحس المشترك
الذي لها انطبعت فيه المحسوسات كانت مشاهدة او يقال انا نشاهد
الاشباح في حال النوم او في حال تغميض العين وليس ذلك بقوة البصر بل
بقوة اخرى هي الحس المشترك واعلم ان النائم يشاهد في منامه امورا كثيرة

وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون عند تعطل حواسهم صورا لا يراها
الحاضرون في مجلسهم بل ربما لا يوجد في الاعيان امثالها والانسان يتخيل في عامة
اوقاته امورا قد فقدها ولم يشاهدها لا على سبيل المشاهدة وليس ذلك
الا لان ادراك هذه القوة المشتركة قد تقوى فيكون مشاهدة وتضعف فيكون
تخيلا قيل القول بالحس المشترك باطل لان الذوق لادراك المذوقات فلو كان
الدماغ يدرك المذوقات لكان يذوق وليس كذلك بالضرورة ولان العين
الباصرة لما ادركت شيئا فلو ادركه الحس المشترك وليس الابصار الا الادراك
المبصر فلا يكون ابصار الشيء ابصارا واحدا بل ابصارين وجوابه ان الذائق
ليس هو الحس بل النفس بالحس ولا نم ان الذوق ليس بواسطة الدماغ
مع انه اذا الحقته آفة تبطل الذوق وكذلك الابصار ليس الا ادراك النفس
المبصر لا بمجرد حصول الصورة في الباصرة بل بحصول الصورة في العصبة المشتركة
والحس المشترك ولذلك قال علماء المناظرة ابتداء الابصار في البصر وتمامه عند
العصبة المشتركة وكماله عند الحس المشترك فالحس المشترك كراس عين تنشعب
خمسة انهار من اعصاب الحواس الخمس والماء الجاري فيها هو الروح الحساس ولما
ولما انطبع فيها مثل المحسوسات تنقل منها الى الارواح المصبوبة في مبادي
تلك الاعصاب اعني الدماغ والنخاع واتصلت بالروح المصبوب في البطن المقدم
الذي هو آلة الحس المشترك والخيال فهي نهر سادس يقبل المبصرات وفي نهر لو مثل

المسموع

المسموع وهكذا ومحل هذه القوة مقدم البطن الاول من الدماغ القوة الثانية
الخيال وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانته يجتمع فيها صور المحسوسات
بعد غيبتها من الحواس الظاهرة فتحفظ تلك الصورة فانك اذا رجعت الى
نفسك علمت ان المحسوسات لما كانت حاضرة ارتسمت صورها في الحواس
نافذة الى الحس المشترك وهو المشاهدة ثم اذا غابت زالت المشاهدة
لكن يمكنك ان تطالع تلك الصورة وهو التخيل فلولا بقاؤها مخزونة مجتمعة
في قوة من القوى الجسمانية لم يمكن مطالعتها وتخيلها وهي الخيال قد يستدل
على وجود الخيال بان يقال انا نحكم على هذا اللون بانه غير هذا الطعم او على صاحب
اللون بانه صاحب هذا الطعم وهذا الحكم كما لا يحصل الا بمدركة للجميع لا
يحصل الا بقوة حافظة للجميع والا انعدم صورة كل واحد من الشيئين عند
ادراك الاخر والغاية اليه وفيه منع ظاهر فان الانسان اذا راى ما يأكل يدرك
لونه وطعمه معا وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول بقوة غير
القوة التي بها الحفظ لان القبول والحفظ قد يتغايران لامكان تحقق الحفظ
بدون القبول كما اذا عرض آفة لمقدم البطن الاول لا يدرك الشخص صورة ما وبعد
زوال المرض يستحضر الصورة التي كان قبل المرض يحفظها ولا بد ان يكون مبدأ الادراك
الصور مغايرا لمبدأ حفظها فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا وفيه نظر لان الادراك
لا يحصل بمجرد حصول الصورة في الآلة بل بحصولها عند النفس بحصولها في الآلة فاذ

واستدل اولا على مغايرة الحس المشترك والخيال بان الحس مدرك للصور غير حافظ لها والخيال حافظ لها غير مدرك لان المدرك قابل والقابل للاشكال لما حفظها فان الماء يقبل الاشكال ولا يحفظها صح

ان يكون مبدأ الادراك والحفظ واحدا ويكون الصور حاصلة في القوى محفوظة وينعدم
الادراك لعدم حصولها عند النفس فافتراق القبول والحفظ لا يستلزم تغاير
القوى وما قيل لو كان مبدأ القبول مبدأ الحفظ كان المبدأ الواحد مصدرا
لاثرين والواحد لا يصدر عنه الا الواحد فليس بشيء اما اولا فلان الخيال لا بد وان
يكون في محل جسماني فلم لا يجوز ان يكون القبول لاجل المادة والحفظ لقوة الخيال
فلا يكون مصدر الاثرين واحدا بل اثنين وهو المادة وقوة الخيال واما ثانيا
فلان الادراكات انفعالات والذي ثبت ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
لا انه لا ينفعل الا انفعالا واحدا وربما يستدل على ان قوة الحفظ مغايرة لقوة
الادراك بان يقال ان لنا بالنسبة الى كل محسوس ثلاثة احوال استحضاره والذهول
عنه ونسيانه وليس استحضاره الا بادراكه وحفظه ونسيانه بزوالهما
حتى يحتاج الى تجشم احساس جديد فلا شك ان لا ادراك في الذهول فلو لم يكن فيه
حفظ لم يكن بين الذهول والنسيان فرق فيكون قوة الحفظ مغايرة لقوة الادراك
وفيه نظر لان قوله والصورة حالة الذهول غير حاصلة للمدرك ان اراد انها غير حاصلة
للحس المشترك الذي هو آلة الادراك فممنوع وان اراد انها غير حاصلة للنفس ثم لكن
لا يلزم من عدم حصولها عند النفس عدم حصولها في الحس المشترك وللامام في
هذا الوجه منع آخر قوي وهو انا لا نم ان الصورة لو لم تكن محفوظة حال الذهول
لاحتيج الى تجشم احساس جديد وهذا لان محل الخيال جسم يتحلل دائما فينعدم

١٨١

الجسم لانعدام جزئه فلا بد من انعدام الصورة الحالة فيه فضلا عن الصور المحفوظة
فيها مع انه لا حاجة الى تجشم احساس جديد القوة الثالثة الواهمة وهي قوة يدرك
بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية التي ليست بمحسوسة كصداقة
زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس وهي العداوة
وكادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهي الصداقة فان قلت لو كان
للوهم حكم بان الذئب مهروب عنه والولد معطوف عليه لكان له شعور بالمحكوم به
في الحكمين المذكورين وهو مستحق الهرب ومستحق العطف والمستحقان كليان
فيكون عاقلا وهو باطل قلت الوهم انما يحكم على ذئب متشخص بهرب متشخص
وعلى ولد متشخص بعطف متشخص ولا يحكم على كلي بكلي البتة فلا يرد ما ذكرتم مدرك هذه
المعاني الجزئية لا يجوز ان يكون شيئا من الحواس الظاهرة وهو ظاهر ولا الحس المشترك
والخيال لانه لا يرتسم فيهما الا ما يتأدى اليه من الحواس وتلك المعاني لم تتأد
اليها عن الحواس ولا النفس الناطقة والا لم يتحقق في الحيوانات العجم ولان
مدرك المعاني الجزئية ربما تخالفها العقل فلا يكون عقليا فلا بد من قوة باطنة
غيرها تدرك تلك المعاني وهي القوة الوهمية ولا يخفى عليك ان المدرك لصور
الجزئيات ومعانيها هو النفس وليست مدركة لها بالذات لانها جزئية
جسمانية فلا تدركها الا بقوى جسمانية لكن الكلام في انه لا بد ان يكون لادراكها الصور
قوة وللمعاني قوة اخرى فلم لا يجوز ان يكون لادراكهما للنوعين قوة واحدة جسمانية

فيكون للحيوانات العجم نفس ناطقة

الى قوة ادراك تلك المعاني

لانها لا تدركها

كالذا حكم على الميت انه يخاف منه

كما ان ادراكها لانواع المحسوسات بقوة واحدة هي الحس المشترك وزعم المصنف
ان محله مقدم البطن الاخير وهو سهو بل محلها موخر البطن الاوسط بشهادة كتب
التشريح الرابعة القوة الرابعة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها
الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت ان القبول بقوة غير القوة التي
بها الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني وزعم المصنف
ان محلها موخر البطن الاخير وهو سهو ايضا بل محلها البطن الاخير كما دل عليه كتب
التشريح الخامسة القوة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها فتارة تفصل
الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن المعنى وتارة تركب الصورة بمثلها
وتارة تركب المعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل اي ان
استعملها النفس في الامور الكلية ومتخيلة ان استعملها الوهم اي ان استعملها
النفس في الامور الجزئية دون تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لساير القوى
ان التحليل والتركيب بقوة غير القوى التي بها القبول او الحفظ للافتراق في محل
المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع
حصلان فعلها بخلل هذه المواضع فان الفساد اذا اختص بموضع اورث الآفة
في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وتمام يعرف في الاطباء الاحداث الآفة في التخيل
والفكر والذكر بعروض الفساد للتجاويف الثلثة لم يثبتوا الا هذه القوى ولم يعرفوا
من المدرك والحافظ وهذه القوى الخمس تسمى مدركة باطنة وان كانت مدركة منها

وتحلل المعاني وتركبها صح

الافتراق بين قوة التحليل والتركيب وبين قوة الحفظ من الطرفين واما الافتراق بينها وبين قوة القبول من طرف قوة العقول لا من طرف قوة التحليل والتركيب لانها لا تستعمل بدون قوة القبول

ثم ان لها اسطفا اثنتين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجمعها وبالجملة المدرك للكليات
ولهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها للجزئيات
بتوسط هذه القوى وقول المصنف المدرك للجزئيات اولا هي هذه ينبغي ان
يحمل على انها ترتسم فيها وارتسامها فيها بمنزلة ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند
الفعل الى الآلات لصدور الفعل من الفاعل بتوسطها واما المحركة القوى
المحركة تنقسم الى محركة اختيارية والى محركة طبيعية والمحركة الاختيارية تنقسم
الى قوة باعثة على الحركة وهي تحثه اما على جلب الملائم النافع وتسمى القوة الشهوانية
او تحث على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى قوة محركة فاعلة للحركة
به تتحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبداء القريب
للحركة وهي قوة منبثة في مبادي العضلات واما القوة المحركة الطبيعية
فهي المتصرفة في امر الغذاء اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاولى اي القوة
المتصرفة في الغذاء لبقاء الشخص قسمان القسم الاول الغاذية وهي التي تحيل
الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والقسم الثاني النامية
وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي الى غاية النشو والنماء وانما
قلنا على تناسب طبيعي احترازا عن الاورام وقولنا الى غاية النشو احترازا عن
التسمين بعد سن الوقوف فالنمو والسمن يفترقان بان الزيادة في النمو الى غاية
منصوصة للطبيعة في وقت مخصوص وبين النمو والنابتة اي المتصرفة

في الغذاء لبقاء النوع ايضا قسمان القسم الاول المولدة وهي التي تفصل
جزاء من الغذاء بعد الهضم الرابع لتصير مادة لشخص آخر والقسم الثاني
المصورة وهي التي تحيل تلك المادة في الرحم وتفيدها الصور والتخطيط والاعضاء
وتفيدها القوى واعلم ان المفيد للقوى ليس نفس المولدة ولا المصورة
بل العقل الفعال كما عرفت لكن المصورة التي في رحم الام لما كان لها دخل في
حصول تلك الصور والقوى اسند الافادة اليها وتخدم هذه القوى الاربع اعني
الغاذية والنامية والمولدة والمصورة قوى اربع اخرى اولها الجاذبة
وهي التي تجذب المحتاج اليه اعني ما يصلح ان يصير جزءا من المغتذي وثانيتها
الهاضمة وهي التي تغير الغذاء الى ما يصلح ان يكون جزءا من المغتذي بالفعل
ولهذه القوى اربع مراتب المرتبة الاولى عند المضغ ولهذا يفعل الحنطة الممضوغة
في انضاج الدماميل ما لا يفعله المطبوخة المرتبة الثانية في المعدة
وهي ان يصير الغذاء كما ء الكشك الثخين ويسمى كيلوسا المرتبة الثالثة في الكبد
وهي ان يصير الكيلوس اخلاطا وهي الدم والصفراء والسوداء والبلغم والمرتبة
الرابعة في الاعضاء وهو ان يصير الغذاء مشابها للعضو بالمزاج دون
القوام هذا ما ذكره المصنف وهو ليس كذلك لان الشيخ الرئيس ذكر في
القانون ان الغذاء له اربعة هضوم الاول في المعدة والابتداء عند المضغ
بسبب ان سطح الفم متصل بسطح المعدة فاذا انهضم الغذاء في المعدة صار

واسطة

بواسطة المشروب غالبا كيلوسا شبيها بماء الكشك الثخين ثم انه بعد ذلك
ينجذب لطيفه الى الكبد في طريق العروق المسماة ماساريقا وسطح الكبد
منه لقوى ويحدث الاخلاط الاربعة ثم ان للدم وما يجري معه في العروق
هضما واذا توزع على الاعضاء فليصيب كل عضو عند هضم رابع فعلم
ان الهضم الذي عند المضغ والذي في المعدة ليس كل منهما هضما برأسه
وايضا لعل المصنف ترك الهضم الذي في العروق وثالثتها الماسكة وهي التي
تمسك المجذوب ريثما تفعل فيه الهاضمة ورابعتها الدافعة وهي التي
تدفع الثقل المعد لعضو آخر الى ذلك العضو كالاثقال التي تدفعها الدافعة
من المعدة الى الامعاء وكالصفراء التي تدفعها الطبيعة الى المرارة والسوداء
التي تدفعها الى الطحال قوله السابع في بقاء النفس البحث السابع في ان النفس
لا تفنى عقيب البدن لما سبق في البحث الخامس من هذا الفصل من النصوص الدالة
على ذلك ونحوها من الادلة احتج الحكماء على هذا المطلوب بان النفس مجردة
وكل ما يقبل العدم فهو مادي فالنفس لا تقبل العدم فقد سبق القول في حدوث
هذا الدليل تقريرا واعتراضا وقد يستدل على الكبرى بان ما يكون قابلا للفناء
كان قبل الفناء باقيا بالفعل وفانيا بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير
قوة الفساد والا لكان كل باق فاسدا بالقوة وبالعكس وليس كذلك ولا يجوز
ان يكون محل قوة الفساد هو محل البقاء بالفعل بعينه حتى يكون عرضيهما لشيء واحد

فان محل قوة الفساد هو بعينه موصوف بالفساد وليس هو محل البقاء بالفعل
فهو موصوف بالفساد لان الباقي لو قبل الفساد والقابل يجب ان يجتمع مع المقبول لزم
اجتماع الباقي مع الفساد وهو محال والحاصل ان الباقي لا يبقى مع الفساد والموصوف
بالفساد يبقى مع الفساد وليست له قوة الفساد فلو كانت النفس قابلة للعدم
يكون فيها امران مختلفان فيلزم تركبها من امرين احدهما محل الفساد بالقوة
والاخر الباقي بالفعل وكل منهما جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فيلزم [ان يكون م]
تركبها من الهيولى والصورة فلا يكون النفس بسيطة مجردة بل هي مركبة مادية
فان قلت ان كثيرا من الاعراض والصور البسائط [ونحن نجد عن صور البسائط اعراضها كالصور العنصرية] قابلة للفساد [بعد] فلو
اقتضى قبول الفساد التركيب لامتنع فسادها [كالسواد] قلت ان محل قوة فسادها [باقية زمانا] موضوعاتها [ومواددها م] [بقاياها م]
ومحل قوة انفسها يعني ان الموصوف بالبقاء بالفعل موجودات لتلك الصور ولا اعراض
وذلك لانها ليست قائمة بانفسها بخلاف النفس فان محل قوة فسادها لا يجوز
ان يكون خارجا لان الخارج اما ملاق او مباين والثاني باطل لما نذكره في جواب
اعتراض الامام على دليل الحكماء ولا ملاقي لها [اي يكون صفة للنفس] اذ لا محل للنفس فلا بد ان يكون
محل قوة الفساد داخلا في النفس [حتى يكون الخارج الملاقي] فيلزم التركيب بالضرورة فان قلت لو كان
الهيولى محل قوة الفساد كانت موصوفة بالفساد ويلزم فسادها فنقول
ليس المراد بالفساد فساد نفسها بل ان يفسد منها شيء فان الهيولى من شانها
ان يفسد منها الصورة كما ان من شانها ان يحدث فيها الصورة وتبقى هي بطلانا

لا نم ان الباقي لو قبل الفساد لاجتمعتا فان معنى قبول الشئ العدم او الفساد

ليس ان ذلك الشئ يتحقق ويكون فيه الفساد بل معناه انه ينعدم في الخارج واذا

حصل في العقل وتصور العقل العدم الخارجي لان العدم الخارجي فانما هو في العقل

اما في الخارج فليس هناك شئ وقبول عدم وقد تقرر الدليل بوجه اخر وهو

ان يقال قد ثبت ان النفس الناطقة التي هي محل للصور العقلية غير حالة في

الجسم ولا تعلق لها بالبدن في ذاتها وجوهرها بل تعلقها به لكونه الة لها في

اكتساب الكمالات فاذا فسد البدن فسد ما لا حاجة للنفس اليه في وجودها

مع ان العلة المؤثرة في وجود النفس باقية فيجب بقاؤها بعد فساد البدن

وفيه نظر لان الجوهر العقلي الموجد للنفس ان كان علة تامة لها لزم قدمها

لقدمه وان كانت علة فاعلية وتوقف وجودها على حدوث البدن فلم لا

يتوقف بقاؤها على بقائه فالنفس وان كانت مجردة الا انها متعلقة بالبدن

فجاز ان يكون تعلقها شرطا لبقائها ولهذا اذا انعدمت واعلم ان الامام

قد اعترض على دليل الحكماء بان قال لا نم ان النفس لو قبلت الفساد كانت

مركبة من محل امكان الفساد ومحل وجود الباقي وانما يلزم التركيب لو كان محل

امكان الفساد داخلا في النفس فلم لا يجوز ان يكون خارجا عن النفس مباينا

وهو البدن كما جاز ان يكون محل امكان حدوثها هو البدن اجيب بان امكان

حدوث النفس وفسادها لا يجوز ان يقوم بالبدن لان البدن مباين له ومن المحال ان يكون مباين

فان معنى كون [illegible] [illegible]

الشئ مستعدا لحصول ما بين له او فساد عنه والعلم به ضروري ولانه لو جاز ذلك

لجاز ان يكون امكان وجود النفس او عدمها قائما بالحجر او غير ذلك وجاز ان يكون

امكان وجود من هو في المشرق قائما بما هو في المغرب والكل محال الا ان المركبات

لما ازدلفت استعداداتها ونقصت علت الى مرتبة حصلت لها صورة نوعية

انسانية فاستعد لها المركب للصورة النوعية الانسانية انما يكون بحسب

حالة وهيئة مخصوصة تحصل لذلك المركب فذلك المركب مع تلك الهيئة المخصوصة

لما استعد لحدوث الصورة النوعية يكون مستعدا لحدوث النفس

لان النفس من مبادي تلك الصورة النوعية والشئ لما كان مستعدا

لحصول الصورة كان مستعدا لحصول جميع عللها فبالضرورة يستعد البدن

مع تلك الهيئة المخصوصة لحدوث النفس لا من حيث انها موجود مجرد

بل من حيث انها علة لتلك الصورة النوعية ومرتبطة بالبدن ارتباطا تدبيريا

وهي من جهة مقارنة البدن للنفس لانه ليس معنى مقارنة النفس الا افاضتها

على البدن الصورة النوعية وتدبيرها له بواسطة تلك الصورة فامكان حدوث

النفس قائم بالبدن لا من جهة انه مباين بل من جهة انه مقارن ثم لما حدثت

النفس وحصلت الصورة النوعية زالت تلك الهيئة المخصوصة وزال امكان

حدوث النفس وتلك الصورة النوعية على فسادها لان قوى فسادها قائمة

بالبدن كما في الاعراض بخلاف النفس لان امكان فسادها يمتنع ان يقوم بالبدن

لان الاستعداد جهة المباينة

لانه مباين ولا مرتبط بها كان امكان حدوث النفس قائما بها لا امكان بقائه ولا امكان فساد النفس

فان قيل لم لا يجوز ان يكون استعداد البدن للصورة النوعية موجبا

لاستعداده لحدوث النفس فلم لا يجوز ان يكون استعداد البدن لانعدام

الصورة النوعية موجبا لاستعداده لانعدام النفس ايضا فان استعداد

البدن لوجود الصورة النوعية موجب لاستعداده جميع عللها لان الشيء حصول تمام

لا يحصل الا بتمام علله بخلاف عدم الصورة فانه لا يستند الى انعدام النفس

لجواز ان يكون لانتفاء شرطها فان قلت هب ان عدم الصورة لا يستلزم انعدام

النفس الا انه يجوز ان ينعدم النفس بحسب عدم الصورة فيجاز ان يكون

البدن مع تلك الهيئة المخصوصة المستعد محلا لامكان فساد النفس

فنقول لا يجوز ايضا لان جهة انتفاء الصورة ليست جهة مقارنة النفس

للبدن بل هي جهة زيادة المباينة فلا يجوز ان يكون البدن من هذه الجهة

موضوعا لامكان فساده بخلاف جهة وجود الصورة فانه جهة مقارنة

النفس من حيث الارتباط والتدبير فيجاز هذا دون ذلك هذا غاية توجيه

الكلام في هذا المقام واعلم ان افلاطون واتباعه انما ذهبوا الى قدم النفس

لاجل انهم ما فرقوا بين امكان الحدوث وامكان العدم في استدعاء المادة

وعلموا ان النفس غير مادية فقطعوا بانها قديمة لانها لو كانت محدثة كانت لها

مادة فاستدعى حدوثها كما لم يكن عدمها لذلك ولان النفس لما كانت عاقلة لذاتها

لا يجوز

لا يجوز ان يكون امكان وجودها في مادة والا لتوقف وجود النفس على المادة

فلا تعقل بذاتها ولما لم يمكن ان يكون امكان وجودها في مادة لم يمكن ان يكون

امكان فسادها في مادة والا لكان وجودها يتوقف على عدم الاستعدادات

العدمية والجواب عن الدليل الاول الفرق بين امكان الحدوث وامكان

العدم بما مر وعن الثاني ان ذلك التوقف في الحدوث لا في البقاء فالنفس في

من ان امكان وجودها جهة المقارنة فيجوز ان يكون البدن من هذه الجهة موضوعا له بخلاف امكان العدم فانه ليس جهة مقارنة النفس بل هو جهة زيادة المباينة فلا يكون البدن من هذه الجهة موضوعا له

الحدوث يحتاج الى البدن وهو لا يستلزم احتياج تعلقها من زمان البقاء

الى البدن ومثل ذلك بان الطائر يتوقف على الشبكة ولا يتوقف بقاؤه

الا على الشبكة وله ثم قالوا قال الحكماء للنفس بعد مفارقتها عن البدن

سعادة وشقاوة لانها ان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده وبفيضان

جوده اي افادته ما ينبغي لكل موجود من غير عوض وانه اعطى كل شيء خلقه

ثم هدى وبتقدس ذاته عن النقائص وكانت نقية عن الهيآت البدنية

متنهية عن متابعة الهوى المستعقبة للاخلاق الذميمة من مذمومات

العقل والشرع معرضة عن اللذات الجسمانية المفضية الى الملكات

الرديئة المتذكرة بوجدانها نفسها كاملة متشرفة جامعة للفضيلتين العلمية

جزاء لقوله ان كانت عالمة

والعملية منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة خالية عن حب

البدن والاسف على فواته والم وحشة الوصل بعد وفاته والميل الى الملذات

الحسية والركون الى العادات الدنيوية والى ذلك اشارة الكتاب الالهي

بقوله تعالى لا خوف عليهم ولا هم يحزنون فاينة بالحضور في حضرة القدس وشرب القرب
في محلس الانس ذات عيشة كعيشتهم الى الابد وبهجة كبهجتهم بلا امد لاجعة
الى ربها راضية مرضية والى ما اشير بقوله تعالى والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم
بظلم اولئك لهم الامن وهم مهتدون فان الايمان هو العلم بالله تعالى وعدم
لبسه بالظلم هو النقاء عن الهيات الردية وان كانت النفس جاهلة بالله
معتقدة للاباطيل الزايغة من اثبات الشريك واتصافه بما يجب تقدسه
وتنزهه عنه تالمت بادراك جهلها واشتاقت الى المعارف الحقيقية
ويائسة عن حصول تلك المعارف فالت محال لان شرط حصولها البدن
وقد فني وتمنت العود الى الدنيا واكتساب المعالم وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب
بآيات ربنا ونكون من المومنين وان كانت عالمة بالله تعالى وبوجوب وجوده
كما ذكروا اكتسبت من البدن هيآت كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية
لكن لم تعتقد اباطيل زايغة عذبت بملابستها البتة مع تعذر حصول
تلك الهيات لها ويكون ذلك التعذيب مدة وطول مدة العذاب وقصرها
يكون بحسب رسوخ تلك الهيات وعدم رسوخها فيها حتى تزول تلك الهيآت فتزول
الشقاوة وقد اشار في الكتاب الالهي الى الشقاوة المخلدة والزايلة بقوله
تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لان الشرك هو الاعتقاد
الباطل وما دون ذلك هو الهيات الردية واعلم ان ما قالت الفلاسفة

[illegible]

١٨٧

من السعادة والشقاوة الدائمة والزائلة وان لم يقم عليه برهان قاطع لكنه مويد
بكثير من الآيات كما ذكرنا والاقاويل الانبياء فان دعوتهم الى العلم بالله تعالى
وتوحيده وترك الهيات الردية كما نقل عنهم جعلنا الله ممن يرى الحق
حقا والباطل باطلا وحشرنا في زمرة الاخيار والسعداء بفضله وكرمه
الاعلى وجوده الكتاب الثاني في الالهيات نعني المباحث المتعلقة بالواجب
عز شانه وفي هذا الكتاب ابواب ثلثة لان الكلام اما في ذاته تعالى
او في صفاته او في افعاله فافرد لكل منها بابا الباب الاول في ذاته تعالى
وفي هذا الباب فصول الفصل الاول في العلم به تعالى وفي هذا الفصل مباحث
البحث الاول في ابطال الدور والتسلسل وانما قدم هذا البحث
على غيره لكونه مقدمة في اثبات الواجب لذاته الذي هو المطلوب
في هذا الفصل اما بطلان الدور فلان صريح العقل جازم على
تقدم وجود المؤثر على وجود اثره لان العقل يجزم بان الشيء ما لم يوجد
لم يوجد الغير فلو اثر الشيء في مؤثره الذي هو سابق عليه لزم تقدم
الشيء بالوجود على ما يتقدم عليه بالوجود ويلزم من ذلك تقدم الشيء على
نفسه بمرتبتين لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء
وهو محال واما التسلسل فهو ان يترتب معروض العلية والمعلولية في
سلسلة واحدة ومعلول معلول الى غير النهاية فيدل على بطلانه وجوه ان

وجود

الوجه الاول انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية فلنفرض جملتين احدهما
من معلول معين والجملة الاخرى من المعلول الذي قبله بالعلية فالجملة الناقصة
تكون ناقصة عن الجملة الاولى بجزء واحد الى غير النهاية فان استغرقت الجملة
اى حال كونهما ذاهبتين الى غير النهاية
الناقصة الجملة الاولى بواسطة التطبيق من الطرف المتناهي بان يكون بمقابلة
كل فرد من الجملة الاولى فرد من الجملة الثانية هكذا الى غير النهاية يكون البعض
اعني الجملة الناقصة مثل الزائد اعني الجملة الاولى وهو محال وان لم تستغرق
الجملة الناقصة الجملة الاولى بان يوجد في الجملة الاولى فرد لا يكون من الجملة الثانية
شيء في مقابلته يلزم انقطاع الجملة الناقصة والجملة الاولى تزيد عليها بمرتبة
واحدة لما هو المفروض فيكون الجملة الاولى ايضا متناهية لان الزائد على
المتناهي بقدر متناه وقد فرضناهما غير متناهيين هف فان قيل لا نم ان الجملة متناه ص
الناقصة لو لم تستغرق الجملة الاولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاعها
لجواز ان يكون عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فان توهم انطباق
([illegible] الانطباق وعدم التناهي)
غير المتناهي على غير المتناهي محال وايضا لم لا يجوز ان يكون المجموع
محالا ويكون كل واحد من اجزائه بالانفراد غير محال وايضا هذا منقوض بالحوادث
التي لا اول لها والنفوس الناطقة فانها غير متناهية عند القائلين بالتطبيق
ويجري ذلك فيهما فالجواب عن الاول ان عجزنا عن توهم الانطباق لا يدل على
امتناعه فانه يجوز ان يعجز الوهم عن الانطباق ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل

فنفرض

فنفرض من هذا الانطباق وان لم يتيسر لعجز الوهم عنه او قدرته فنقول
ان امكن الانطباق المفروض واستغرقت الناقصة الاولى لزم تساوي
الناقص والزائد وهو محال وان امتنع الانطباق ولم تستغرق الناقصة
الاولى كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فان امتناع الانطباق
جملتين من جنس واحد تحت الكم وهو العدد لا يكون الا بسبب التفاوت
وهذا ضروري وعن الثاني ان المجموع لما كان محالا فلا بد وان يكون
احد اجزائه محالا اما على تقدير تحقق جزء من الاجزاء الباقية او لا بنفسه
([illegible] جزء من الاجزاء الباقية قدس الله)
وههنا كل جزء من اجزاء المجموع غير محال على تقدير الاجزاء الباقية فيكون
احد الاجزاء محالا لا بنفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه الا ان يكون الجملة
غير متناهية فيكون الجملة الغير المتناهية محالا وهو المطلوب واما النقض
بالاشياء المترتبة الغير الموجودة كالحركة التي لا اول لها [illegible] لان احادها لها
لعالم توجد معا في وقت من الاوقات كاين متعددة في جميع الاوقات بل
الموجود ابدا جزء من اجزائها فلم يجر فيها التطبيق لامتناع تأتيه في الحالات
والممتنعات فان قلت سلسلة الحوادث التي لا اول لها وان كانت
معدومة دائما لكنها يمكن ان يعرضها العقل موجودة معا في بعض الاوقات
ويجري فيه توهم التطبيق فيلزم تناهيها على تقدير لا تناهيها فيكون لا
تناهيها باطلا فيكون تناهيها حقا قلت وجودها معا في آن واحد محال

فيجوز لزوم خصوص المحذور لا من عدم تناهيها في زمان بل من وجودها الغير المتناهي فلا يلزم
وجود التناهي وكذلك النفوس والاشياء الغير المتناهية الموجودة معا التي (كالنفوس)
لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير داخلة لان الاشياء
المترتبة لما انطبق على جزء من الجملة الزائدة شيء في درجته استحال ان ينطبق
عليه جزء اول بل الجزء الآخر ينطبق على غيره فلا جرم ينفصل في الزائد جزء لا ينطبق
عليه شيء وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا لان بعض آحادها لما لم يتقدم البعض
الآخر تقدما بالطبع او بالوضع لم يكن انطباقه فلم يجر فيه التطبيق ايضا وان
فرض لغير المتناهي الموجود دفعة بلا ترتيب بين اجزائه (فاعلا فرض) ترتيب بين اجزائه جاز
كون لزوم المحذور من فرض وجود الترتيب بينها لا من عدم تناهيها فلا يتم برهان
التطبيق فيها وقد تحقق مما ذكر ان برهان التطبيق يتم في الاشياء التي كلها
موجودة في آن واحد او زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات فتأمل
(اي يكون وجودها في آن واحد)
والعلل والمعلولات او وضعي كجملة الاجسام ولا يتم فيما فقد احد الشرطين
وهذا البرهان في غاية الوضوح على الفطن المتمرن ومن طرائفه انتقاض الدليل
على تناهي العدد وذلك لتفاوته او لعدم تجزيه فان العدد من طرف النقصان
(مع انه غير متناه)
متناه ومن طرف الزيادة غير متناه بالقوة لا بالفعل بل الموجود من العدد بالفعل
ابدا متناه لانقطاعه بانقطاع الاعداد الوجه الثاني من الوجهين الدالين على ابطال
التسلسل هو انه لو تسلسلت العلل الى غير النهاية سواء كانت في سلسلة واحدة

او في

١٨٩

او في سلاسل متعددة فمجموع الممكنات المتسلسلة محتاج الى الكل ولكل واحد منها ضرورة
احتياج المجموع الى كل واحد من اجزائه فيكون المجموع ممكنا ومحتاجا الى السبب
وذلك السبب الذي يستند اليه المجموع ليس نفس المجموع لاستحالة كون
الشيء علة لنفسه والا لتقدم على نفسه وهو محال ولا الداخل في المجموع لان العلة
المستقلة للمجموع علة لكل واحد من آحاده والداخل في المجموع يستحيل
ان يكون كذلك لانه لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون علة لكل واحد من الآحاد
لان من جملة تلك الآحاد نفسه وعلله فلا يكون علة مستقلة للمجموع فذلك
السبب امر خارج عن المجموع والخارج عن الممكنات لا يكون ممكنا بل واجبا
وهو المطلوب لا يقال الحصر ممنوع لان المؤثر في المجموع هو الآحاد التي لا نهاية
لها والآحاد التي لا نهاية لها ليست نفس المجموع بناء على ان جميع اجزاء الشيء
غير ذلك الشيء وليست داخلة فيه ولا خارجة عنه وهو ظاهر عنه لانا نقول
ان اريد بذلك المؤثر كل الآحاد من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به
كل واحد لزم اجتماع المؤثرات على اثر واحد وهو محال وايضا على ذلك التقدير
يكون المؤثر داخلا وقد مر ابطاله وفي هذا الوجه نظر لانا لا نسلم ان علة المجموع يجب
ان تكون علة لجميع آحاده حتى يمتنع كون المؤثر في المجموع هو الداخل فيه لجواز استناد
البعض او حصوله عن آخر وان سلم فلا يلزم ابطال التسلسل بل اثبات الواجب
(اي لا يلزم اثبات الواجب)
وانتم في بيان ابطال التسلسل لا في بيان اثباته فلا يلزم مطلوبكم الذي انتم

[illegible]

اذ لولم يكن علة لجميع آحاده ح

مستندون الاثبات به والجواب عن الاول ان العلة المستقلة للمجموع يجب ان يكون
علة لجميع آحاده فاما ان يكون بعض الآحاد مستغنيا عن المؤثر فيلزم وجود الواجب
لانا لا نعني بالواجب الا موجودا مستغنيا عن المؤثر او حاصلا عن مؤثر لو فلا يكون
العلة المستقلة للمجموع علة مستقلة له لان العلة المستقلة للمجموع هو
الذي لو حصل مستغنيا عن الغير لترتب المجموع عليه وهذا ليس كذلك وقد
فرضناه كذلك هف وعن الثاني بان اثبات الواجب يستلزم انتهاء السلسلة
اليه اذ لو كان بعض علة الغير لكان ممكنا لا واجبا وح يلزم ابطال التسلسل
وهو المدعى قوله الثاني في البرهان البحث الثاني في البرهان على وجود واجب
الوجود وقد استدل على وجوده بوجهين احدهما الاستدلال بحدوث الذوات والصفات
وثانيهما الاستدلال بامكانها الوجه الاول هو انه لاشك في وجود حادث وكل
حادث ممكن والا فان كان واجبا لم يكن معدوما فان لاستحالة عدم الواجب
وان كان ممتنعا لم يكن موجودا فان لاستحالة وجود الممتنع
وكل ممكن فله سبب ففلك السبب لا بد وان يكون واجبا او منتهيا اليه والا
لكان ممكنا غير منته الى الواجب فيلزم الدور ان كان علته او علة شيء من علله شيء
من معلولاتها والا يلزم التسلسل ففلك باطل لاستحالة الدور والتسلسل الوجه
الثاني انه لا شك في وجود موجود فهو ان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا
كان له سبب لما مر ففلك السبب اما واجب ابتداء او بواسطة والا يلزم الدور

كالحركات المعينة والاشخاص المخصوصة حرر

او التسلسل بعض التقرير الذي مر في الوجه الاول وكلاهما باطلان ولا يعارض
هذان الوجهان بان يقال ما ذكرتم وان دل على وجوده لكن معنا ما ينفيه وتقريره
ان يقال لو كان ذلك السبب موجودا واجبا لزاد وجوده على ماهيته لما مر في
صدر الكتاب من الادلة الدالة على ذلك فيكون وجوده عارضا لذاته فيحتاج
وجوده ح ممكنا فيكون له سبب اما ملاق اعني ذاته او مباين اعني غيره فيلزم
تقدم ذاته بوجوده على وجوده ان كان السبب ملاقيا او يلزم امكان ذاته
ان كان السبب مباينا وكلاهما باطلان لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث
هي توجب وجوده بلا اعتبار وجوده ولا اعتبار عدمه فلا يلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده ولا امكان ذاته هذا الجواب من طرف الاشاعرة وللحكيم ان يقول
ان وجوده عين ذاته فلا يحتاج الى سبب وقد يقرر الدليل على وجود الواجب
بوجه اخر وتحريره ان الممكن لا بد له ان يكون له علة فعلته ان كانت واجبة فهو المطلوب
وان كانت ممكنة فاما ان تنتهي الى الواجب او تدور او تتسلسل وايا ما كان
يلزم وجود الواجب اما على تقدير الانتهاء فظ واما على تقدير الدور والتسلسل
فلان كل جملة كل واحد منها ممكن متناهية كانت او غير متناهية اما ان يكون واجبة
او ممكنة والاول باطل لافتقارها الى اجزائها لانها لم تجب بذاتها بل باجزائها وكل
مفتقر الى الغير ممكن والثاني فلا بد لها من علة فتلك العلة اما كل احادها او بعضها
او امر خارج عنهما فان كان كل احادها فان كان العلة جميع احادها يلزم ان يكون الشيء

الى ذاته فيكون وجوده صح

وان كان صح

علة لنفسه وان كان لكل واحد منها فهو ايضا باطل لان كل واحد واحد لا يستقل
بايجاد الجملة وان كان العلة بعض احادها فهو ايضا باطل لان كل واحد فرض علة
اولى بالسببية منه فتعين ان يكون العلة امرا خارجا عنها وهو المطلوب لا يقال
لانم ان الجملة اما واجبة او ممكنة وانما تكون كذلك لو كانت موجودة وهو ممنوع فان
الموجود ما قام به الوجود ومن المستحيل ان يقوم الوجود بجميع الممكنات وعلى تقدير
امكانه لا يلزم ان تكون موجودة حتى تحتاج الى علة موجودة كيف ومن جملة الممكنات
مجموع الحوادث وهو معدوم ازلا وابدا فيكون جملة الممكنات دائمة العدم في
جميع الاوقات فلا يفتقر جملتها الى فاعل يوجب ايجادها لانا نقول متى كان كل واحد
من الموجودات ممكنا كان وجوده من غيره فهو بالنظر الى ذاته ليس بموجود ومتى كان
كل موجود بالنظر الى ذاته معدوما فجميع الممكنات بالنظر الى ذواتها يكون معدوما
فلا يكون وجودها الا من الغير ولا نقول ان جميع الممكنات ممكن واحد بل هي ممكنات
لا توجد بالنظر الى ذواتها بل من الغير ولو قطع النظر لم يكن شيء منها موجودا وهذا
بديهي لا شك فيه فان قلت لما ثبت ان جميع الممكنات لا بد لها من موجد خارج
عنها فاي حاجة الى الانتقال الى الاجزاء الثلثة فانه يكفي ان يقال من الموجودات الواجب
والا لكان جميع الموجودات ممكنا وح يحتاج الى الواجب فنقول هذا استدلال بجميع
الموجودات على وجود الواجب والغرض الاستدلال بكل موجود من الموجودات
فلا يتم الا بسلوك المفصل لا يقال لانم ان الجملة المركبة من الاحاد الداخل او المسلسل

اي لا يقتضي الوجود والا فليس معدوما كل ليس بموجود

ممكنة

ممكنة قوله لافتقارها الى اجزائها وكل مفتقر الى غيره ممكن قلنا لانم ان كل واحد ان
المركب من النقيضين والضدين مفتقر الى الغير مع انه ممتنع لانا نقول ذلك الحكم
ان كانت موجودة سندفع النقض لان كل مركب موجود فهو ممكن وان لم تكن موجودة
يلزم المطلوب فان قلت لانم ان كل ممكن مفتقر الى علة خارجة عنه فان مجموع
وبتقرير ابطال الجملة الداخل او المتسلسل
الموجودات المركبة من الواجب وجميع الممكنات الواقعة في الحال ممكن مع انه
لا يفتقر الى علة خارجة عنه لحصوله عن الواجب بتوسط صدور الممكنات عنه
على ترتيبها النازل منه تع قلت نحن نخصص موضوع المقدمة القائلة بان
كل ممكن يفتقر الى علة خارجة عنه بالممكن الغير المشتمل على الواجب وح يندفع النقض
فان قلت نختار ان العلة المستقلة لجميع الممكنات نفسها ولانم استحالة كون
الشيء علة لنفسه فان المجموع المركب من الواجب وجميع الممكنات علة مستقلة
نفسه لان علته المستقلة تشتمل على كل واحد من ابعاضه والمشتمل على كل واحد
من ابعاضه ليس الا نفسه قلت المراد بالعلة المستقلة ههنا ما يحتاج
المعلول اليها ولا يحتاج الى ما يخرج عنها الا ان يحتاج اليها والعلة المستقلة بالشيء
بهذا المعنى لا بد من الاعتراف بمباينتها له وبوجودها عند وجوده والمجموع المركب
من الواجب والممكن علته المستقلة الواجب فانه يحتاج اليه ولا يحتاج الى ما يخرج عنه
الا ان يحتاج اليه والواجب اوجد المجموع بتوسط ايجاد الممكنات بعضها بواسطة
البعض فانه لما اوجدها اجتمعت معه في الوجود فوجد المجموع المجتمع منه واعلم

او نقول المطلوب ههنا ابطال السلسلة وما ذكرتم من ان المجموع اما ان يكون موجودا او لا واما ان كان يلزم وجود واجب لذاته واما ان كان موجودا فظاهر لاستلزام وجود المجموع وجود الواجب لذاته وهو ينافي السلسلة واما اذا لم يكن موجودا فلانه ح يلزم ايضا بطلان السلسلة لما ذكرنا من البرهان السالم عن هذا النقض

ان حصول الكل من اجزائه اقسام ثلثة لو انه لا يحصل عند اجتماع الاجزاء امر زائد على مجموعها كحصول العدد من الآحاد وثانيها ان يحصل مع اجتماع الاجزاء هيئة متعلقة باجتماعها كتشكل البيت الحاصل من اجتماع الجدران والسقف وثالثها ان يحصل بعد اجتماع الاجزاء مبدأ فعل او انفعال كالمزاج الحاصل بعد تركيب العناصر والاول هو شيء مع شيء فقط والثاني هو شيء لشيء مع شيء والثالث هو شيء من شيء مع شيء وكل واحد من الكلات الثلثة امر واحد بسبب التأليف والاجتماع الذي هو جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها الواحد بوجه ما وجملة الموجودات على تقدير عدم الواجب يكون من القسم الاول وهو شيء مع شيء فقط وهو والاجزاء شيء واحد فان الكل الاول هو محض الاجزاء فقط وهو يكون موجودا بوجود الاجزاء ومعدوما بعدم احدها ويمكن ان يستدل على وجود الواجب بغير شانه بدليل حسن لا يحتاج الى ابطال الدور والتسلسل وهو ان يقال لاشك ان هنا ممكنا موجودا وكل ممكن موجود فله علة تامة موجودة وتلك العلة ليست ممكنة فتعين ان هنا علة تامة موجودة واجبة وهو عين المطلوب اما ان هنا ممكنا موجودا فلانا نحس وجود الحوادث من المركبات كالحيوانات وغيرها واما ان كل ممكن موجود فله علة تامة وتلك العلة لا بد ان يكون موجودة فقد عرفته فيما سبق واما ان الممكن لا يكون علة تامة لشيء فذلك لان التأثير في الوجود موقوف على وجود المؤثر والممكن في وجوده محتاج الى المؤثر فيه فكذا فيما يتوقف على وجوده

بطريق فلما علم ان تلك العلة لا تكون ممكنة ولا ممتنعة لضرورة كونها موجودة علم انها لا بد ان تكون واجبة وهو المطلوب قوله الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء والغزالي منا وجمهور من المتقدمين ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفة ذاته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد او بالرسم وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لان الحد انما يكون للمركب لما عرفت والتركيب منتف عنه تعالى ولذلك لما سال فرعون موسى عليه السلام عن حقيقته تعالى حيث قال رب السموات والارض وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر صفاته ولا مفهوم له لفظا تركب فيه ولم يتنبه فرعون له فلهذا قال لمن حوله الا تستمعون اي سالت عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى عليه السلام لبيان غلطه وجهله فذكر صفات ابين فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واشار الى ان السؤال عن حقيقته ليس من دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون ولقائل ان يقول لا نسلم ان الحد انما يكون للمركب فلم لا يجوز ان يطلع على صورة بسيطة يكون تصوره

مستدلا بالتصور حقيقته تعالى كما سلف لكنه في تحقيق معنى ان التعريف بالمعرف يكون
اولا يجوز واما الرسم فلا يفيد الحقيقة وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا
حصر طرق حقيقته فيما ذكر والجواز معرفة ذاته بالالهام وتصفية النفس معرفة
وتزكيتها عن الصفات الذميمة والزم الحكماء المتكلمين بان حقيقته تعالى هو الوجود
المجرد وهو معلوم عندهم بالبديهة والحق ان هذا الالزام ليس بصواب
فان حقيقته عندهم هو الوجود الخاص والوجود المعلوم هو الوجود المطلق
العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض وفيه

الفصل الثاني المراد بالتنزيهات ههنا ما يستحيل على الله تعالى مما فيه خفاء
ومناقشة لا التنزيهات التي للسلب مطلقا وهي ليست بمتناهية لانه يجب
كل موجود غير صفة سلبية وهي كونه ليس ذلك الموجود وفي هذا الفصل
مباحث البحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيرها من الحقائق لانه لو تماثلت
غيرها فلا شك في انها متميزة عما عداها بمميز فالموجب لذلك المميز الذي امتيازه
حقيقته عن غيرها ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح لكون حقيقته مماثلة
ولتساويها في اللوازم مع اتحاد الملزوم
لسائر الحقائق فايجابها ما يختص بها دون غيرها مع تساويها في الجميع
ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب غير ذاته فان كان ذلك الموجب امرا ملاقيا
لذاته اي صفة له عاد الكلام الى ذلك الموجب لذلك المميز ~~محتاجا امرا مباينا عن ذاته كان~~
الواجب في وجوده الملاقي بان الموجب له ان كان ذاته تعالى لزم الترجيح بلا مرجح وان

كان غيره فينتقل الكلام اليه مرة اخرى فيلزم التسلسل وان كان ذلك الموجب
امرا مباينا عن ذاته كان الواجب في وجوده واما ان محتاجا الى سبب
منفصل وكان ذاته ممكنا وهو محال لا يقال الحصر ممنوع لان نفس تلك الصفة
المميزة لذاته عن سائر الحقائق تقتضي الاختصاص بذاته تعالى لا لذاته
حتى يلزم الدور او التسلسل ولا غيره حتى يلزم امكان ذاته تعالى كالفصل
فانه لذاته يختص بحصة النوع من الجنس مع تساوي الحصص في
الماهية وكالعلة فانها لذاتها تختص بمعلول معين لا لامر اخر لانا
نقول لا يجوز ذلك لان تلك الصفة معلولة لذاته تعالى فتكون متاخرة
عن تعين العلة فلا تكون مقتضية لتعين العلة لاستحالة ان يكون المتاخر
عن الشيء مقتضيا لذلك الشيء كالجنس فانه لما كان ماهية مبهمة محتاجة خبر
في التحصيل والتعين الى الفصل لا يقتضي تعين الفصل وكالمعلول فانه
لما كان متاخرا في الوجود عن العلة لا يقتضي تعينها ولو جاز ذلك اي
لو جاز ان يوجب ذاته صفة تقتضي تلك الصفة اختصاصه به مع كونه
مساويا لسائر الذوات يلزم ان ينافي لوازم الامثال لاختصاص
بعض الذوات بصفة يمتنع حصولها في البواقي لكن اللازم محال فكذا الملزوم
قال قدماء المتكلمين ذاته تعالى يساوي سائر الذوات في كونه ذاتا بدليلين
الاول ان المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك

مثله ومن سائر الذوات فيكون ذاته تعالى مساويا لسائر الذوات الثاني
ان الوجوه الدالة على اشتراك الوجود بين الموجودات تدل على اشتراك
الذات بين الذوات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا
وجوهرا او عرضا وتقسيم الذات الى الواجب والجوهر والعرض حسب
ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ومخالفة بوجوب الوجود والقدرة
التامة والعلم التام وبالحالة الخاصة عند ابي هاشم وهي الالهية
التي توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية
والموجودية وقال المصنف لعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق
عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتماثلها
في الحقيقة قوله الثاني في نفي الجسمية المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة
عنه تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية (الله)
اي اصحاب محمد بن كرام والمشبهة واحتج المصنف على نفي الجهة
ولم يحتج على نفي الجسمية لان نفي الجهة يستلزم نفي الجسمية (كالوجه الثاني من وجهيه) (لان الجهة لازم الجسم ولان نفي اللازم ملزوم نفي)
الحجة على نفي الجهة يشتمل على نفي الجسمية اما انه ليس في جهة فلوجهين الاول الملزوم (كالوجه الاول من وجهيه)
انه تعالى لو كان في جهة وحيز فاما ان يكون منقسما فيكون الواجب جسما او لا
نعني بالجسم سوى المتحيز المنقسم وكل جسم مركب من الهيولى والصورة
او من جواهر فردة ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا ينقسم

فيكون الواجب جزءا لا يتجزى لانا لا نعني بالجزء سوى المتحيز بالاستقلال الغير المنقسم
وهو محال بالاتفاق اما عند نفاة الجزء فظ واما عند المتكلمين فلانه يلزم ان يكون
الله اصغر الاشياء تعالى الله عنه علوا كبيرا الثاني انه تعالى لو كان في حيز وجهة
لكان متناهي القدر لما سبق في مباحث تناهي الابعاد ومقدرا بذلك القدر
فيكون ممكنا محتاجا الى مخصص ومرجح فكان الواجب في تقديره بذلك القدر
محتاجا الى مخصص ومرجح وهو محال ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته
تعالى وهو ليس بمحال والاولى ان يقال لو كان الله في جهة وحيز لكان قابلا (لانه ح يكون جسما)
للقسمة والاشكال والالوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل
ذلك محال في حق الله تعالى لان وجوب الوجود ينافي هذه الامور لان المتصف
بهذه الصفات يكون جسما او جسمانيا وواجب الوجود لا يجوز ان يكون
جسما او جسمانيا اما انه لا يكون جسمانيا فلان الجسماني ان كان عرضا
فبين بعينه وان كان هيولى فلافتقار الهيولى في وجودها الى الصورة
التي هي غيرها واستلزم افتقار الواجب الى غيره وان كان صورة فلافتقار
الصورة في تشخصها الى الهيولى التي هي غيرها واستحالة افتقار الواجب
في تعينه الى غيره واما انه لا يكون جسما فلما قلنا ولافتقار الجسم في وجوده
الى جزئيه الهيولى والصورة الممكنتين واستحالة افتقار الواجب الى الممكن
احتج القائلون بكونه تعالى في جهة وحيز على مطلوبهم بالعقل والنقل

اما العقل فمن وجهين الاول ان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين فرضا
لابد وان يكون احدهما ساريا في الاخر كالجوهر والعرض القائم الساري فيه
او يكون مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله سبحانه وتعالى ليس محلا
للعالم حتى يكون العالم ساريا فيه ولا حالا في العالم فهو يكون مباينا في الجهة
فيكون الواجب في جهة وهو المطلوب الثاني ان الجسم يقتضي الجهة والحيز ضرورة
واقتضاؤه لهما ليس الا لكونه قائما بنفسه وذاته تعالى يشارك الجسم في القيام
بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضائه الحيز والجهة فيكون الواجب في جهة
وحيز لوجود المقتضي لهما وهو المطلوب واما النقل فايات تشعر بالجسمية
كقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وخلقت بيدي وبكونه في جهة وحيز كقوله تعالى
الرحمن على العرش استوى والسموات مطويات بيمينه وغيرها من الايات
الدالة على ذلك واجيب عن الدليل الاول من الدليلين العقليين بمنع الحصر
اي لا نسلم ان كل موجودين فرضا ينحصر فيما ذكرتم كيف ولم يقع النزاع الا فيه
وشهادة البديهة على ذلك ايضا باطلة لاختلاف العقلاء فيه لعدم تحقق
الاختلاف في البديهيات واجيب عن الدليل الثاني منهما بانا لا نسلم ان الجسم يقتضي
الجهة والحيز لقيامه بذاته بل الجسم يقتضيهما لحقيقته المخصوصة ومن غير
مشاركة فلا يلزم ما ذكرتم واجيب عن الايات المذكورة بانها وان دلت على
الجسمية والحيز والجهة لكنها لا تعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل

حتى يكون ساريا في العالم م

ولو ذلك كان كونه تعالى في جهة وحيز بديهيا لما اختلف العقلاء فيه م

[illegible]

لما عرف

لما عرفت في صدر الكتاب من ان الادلة السمعية لا تعارض العقلية لانها
الاصل فاما ان يفوض علم تلك الايات الى الله تعالى كما هو مذهب السلف ولذلك
يرون الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله واجبا او تاول
كما ذكر في المطولات من ان اليد القدرة وبالاستواء الاستيلاء وبالفوقية
القهر قوله الثالث في نفي الاتحاد والحلول المبحث الثالث في نفي اتحاد الله تعالى
بغيره ونفي حلوله في غيره ومعنى الاتحاد ان يصير الشيئان شيئا واحدا
من غير استحالة ولا تركيب اما الاول اي نفي الاتحاد فلانه تعالى لو اتحد بغيره
كصيرورة الماء هواء كصيرورة التراب طينا والخشب سريرا
فان بقيا موجودين فهما اثنان لا واحد وان لم يبقيا موجودين لم يتحدا
ايضا لانه ان عدم كل منهما ووجد ثالث فظ وان عدم احدهما وبقي الاخر
فكذلك لان المعدوم لا يتحد بالموجود فيه لا نسلم انهما لو كانا موجودين لم يتحدا
اي ظاهر
وانما يلزم عدم الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه
يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل
لكنه يجاب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا بهما موجودين
ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين
او وجودا ثانيا وتعينا ثالثا فان كان الاول يلزم انعدام احدهما بالضرورة
ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخ اما ان يكون كل من الوجودين
والتعينين الاولين باقيا اولا والاول يوجب ان يكون لشيء الواحد موجودا

المبحث

بوجودين وتعينين متغايرين وهو محال بالضرورة والثاني يوجب إما انعدام ١
أحدهما وكون الشيء الواحد موصوفاً بوجودين وتعينين وإما انعدامهما وحدوث
ثالث والأول محال والثاني يستلزم نفي الاتحاد ولا يمكن أن يتحد الوجودان
والتعينان وإلا لزم أن يكون الوجود والتعين موجودين وهو محال أو نقول
إذا اتحد شيئان فصارا شيئاً واحداً فههنا أمران ما قبل الاتحاد وهو شيئان
وما بعده فهو شيء واحد فالأمران إن كانا موجودين أو معدومين فلا اتحاد ٢
قطعاً وإن كان أحدهما موجوداً والآخر معدوماً فإن كان المعدوم هو الثاني
فلم يحصل من الاتحاد شيء وإن كان المعدوم الأول امتنع أن يكون ثانياً لأنه موجود
ومن الممتنع أن يصير المعدوم عين الموجود فظهر أن المراد بقولهم الاثنان لا يتحدان
أن الشيئين اللذين قد وجد كل واحد منهما بوجود وتعين غير وجود الآخر
وتعينه لا يمكن أن يكونا شيئاً واحداً مع بقاء تعينهما وهويتهما الأولى إلا أن يوجد
شيئان أصلاً بوجود واحد كما في بعض الأجناس والفصول وما أشبههما
من الماهيات التي يوجد بعضها مع بعض ابتداءً بوجود واحد وتعين واحد
وأما الثاني وهو الحلول فلأن المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية
بشرط امتناع قيامه بذاته ويمتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول
بالاتحاد والحلول عن النصارى وجمع من المتصوفة فإنه حكي عن النصارى أنهم
قالوا اتحدت الأقانيم الثلاثة الأب والابن وروح القدس واتحد ناسوت

(هامش: كالخاصة والعرض العام — أراد به جبرئيل — الناسوت الخلق وأراد ههنا الجسد)

المسيح

(اللاهوت الرب)

المسيح باللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة أنهم قالوا
إذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده
وهذه المرتبة تسمى الفناء في التوحيد وقالوا إن الله تعالى يحل في العارفين فإن
أرادوا بالاتحاد والحلول ما ذكرنا فقد بان فساده وإن أرادوا به غيره فلا
بد من تصويره أولاً لنا ثم التصديق به نفياً أو إثباتاً فإنه لا يمكن نفيه وإثباته
إلا بعد تصور ما هو المراد منه المقصد الرابع المبحث الرابع في نفي قيام الحوادث
بذاته تعالى اعلم أن صفة الشيء إما إضافية محضة غير متقررة في الموصوف
بل مقتضية للإضافة إلى غيره كالأبوة والبنوة وكون الشيء يميناً وشمالاً
وإما حقيقية والحقيقية إما حقيقية محضة وهي ما يكون متقررة في
الموصوف غير مقتضية للإضافة إلى غيره كالسواد والبياض للجسم وإما
حقيقية ذات إضافة وهي إما أن يتغير بتغير الإضافة كالعلم فإنه صفة
حقيقية توجب تغيراً فإنه يتغير فإن العلم قد يكون بأن زيداً ليس
بموجود ثم يحدث زيد فيصير العلم بأن زيداً موجود فيتغير الإضافة
والعلم المضاف معاً أو لا يتغير كالقدرة فإن القدرة إلى تحريك جسم مثلاً
صفة متقررة في الموصوف وهي هيئة ما للذات بسببها يصح أن يصدر
عن تلك الذات فعل وهي تقتضي كون القادر مضافاً إلى المقدور عليه ولا
يتغير بتغير المضاف إليه فإن القادر على تحريك زيد وإن كان قادراً في ذاته

والسبب في ذلك لان القدرة تستلزم الاضافة الى امر كلي كتحريك جسم ما حال ما
مثلا لزوما اوليا ذاتيا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي كالحجر والشجر
مثلا لزوما ثانيا غير ذاتي بل بسبب ذلك الكلي فالامر الكلي الذي يتعلق الصفة
به لا يمكن ان يتغير ولاجل ذلك لا يتطرق التغير الى الصفة واما الجزئيات
فقد يتغير ولتغيرها يتغير الاضافات الجزئية العرضية المتعلقة بها فلا تغير
هذا فمعقول صفات الباري تعالى يستلزم الاضافات لا وجود لها في الاعيان
كتعلق علمه بالمعلومات وتعلق قدرته بالمقدورات وتعلق ارادته بالمرادات
وهي متغيرة متبدلة لا محيص عنه والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة
(اي عن التغير والتبدل)
والارادة فانها صفات حقيقية لكن يلزمها اضافة كما عرفت وفيما ذكر
المصنف نظر لان تعلق علمه وقدرته وارادته ليس من احوال ذاته تعالى
وصفاته الحقيقية بل بالعرض فان العارض لذاته هذا الامر الكلي الذي لا
(وهو العلم الكلي والقدرة الكلية)
يتغير واما الجزئيات فداخلة تحت ذلك الامر الكلي بالتبعية له والاولى ان
(وهي العلم بجزئيات متغيرة والقدرة عليها)
يقال صفات الله تعالى اما اضافات محضة كالاولية والآخرية واما حقيقية عارية
عن الاضافات كالحياة واما حقيقية يلزمها الاضافة كالعلم والقدرة والارادة
والتغير في الصفات الاضافية وفي الاضافات اللازمة للصفات الحقيقية
جائز واما الصفات الحقيقية سواء كانت ذات اضافة او لا فهي قديمة لا تتغير
ولا نزاع خلافا للكرامية لنا على عدم جواز التغير فيها وجوه اربعة الاول ان

ان تغير صفاته الحقيقية يوجب تغيره تعالى في ذاته لكونه موصوفا بالتغير واتصاف
ذاته بالضرورة وفيه نظر لانه ان اريد به انفعاله في ذاته بتبدل صفاته
الحقيقية فلا نم استحالته اذ النزاع لم يقع الا فيه وان اريد به غيره فلا
بد من افادة تصوره ليتكلم فيه الثاني ان صفاته الحقيقية مما يصح اتصافه
به لكونها صفات له وكل ما يصح اتصافه تعالى به فهو صفة كمال باتفاق العقلاء
لامتناع اتصافه بصفة النقيصة فصفاته الحقيقية صفات الكمال فلو خلا
ذاته عن تلك الصفات كان ذاته ناقصا وهو محال الثالث انه لو جاز ان يتبدل
صفاته الحقيقية لصح اتصافه بالحادث ضرورة ولو صح اتصافه بالحادث
لصح اتصافه بذلك الحادث ازلا لانه لو قبل ذاته صفة حادثة لكان ذلك
القبول من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة لذاته لانه لو كان من
العوارض التي لا تنتهي الى قابلية لازمة لافتقرت الى قابلية اخرى ويتسلسل
الكلام الى قابلية تلك القابلية ويلزم التسلسل فالقول به باطل دفعا
للتسلسل فعلم ان تلك القابلية تكون اما لازمة لذاته او منتهية الى قابلية
لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن ذاته فصحة الاتصاف بتلك الصفة ممكن
ازلا فصحة الاتصاف عين القابلية موقوفة على صحة وجود الصفة لتوقف
النسبة على المنسوب اليه لكون القابلية نسبة بين القابل والمقبول
والنسبة انما تتحقق بعد وجود المنتسبين وصحة وجود النسبة يستلزم

صحة بعض المستثنيين فيصح وجود الحادث ازلا وهو مح فثبت بهذا الدليل ان
كل ازلي لا يتصف بالحوادث وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما هو متصف
بالحوادث لا يكون ازليا فلو كان الله تع متصفا بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي
فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب واعلم انه لا حاجة للمصنف الى هذا العكس
بل لما ثبت ان كل ازلي لا يتصف بالحوادث ينتج الله تع لا يتصف بالحوادث وهو
المطلوب واستعلم ان مثل هذا التسلسل جائز اولا دليل بل له ان يقول لا نم ان
لانه في الامور الاعتبارية جائز
صحة الاتصاف بالصفة متوقفة على صحة وجود الصفة فان صحة صدور
المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره لذاته فان امتنع وجود
مقدوره لعائق او فوات شرط لم يؤثر ذلك في صحة الصدور منه الرابع ان
اي مانع
المقتضي لتلك الصفة الحادثة ان كانت ذاته تع او شيئا من لوازم ذاته كان
مقتضيا لها دائما دون وقت دون وقت ولما كان كذلك لزم ترجيح احد الجائزين
على الآخر من غير مرجح وانه مح وان كان وصفا له محدثا فينتقل الكلام الى مقتضي
ذلك الوصف ولزم التسلسل وان كان المقتضي لذلك الوصف شيئا غير ذلك
اعني غير ذاته وغير صفاته كان الواجب مفتقرا في صفته تلك الى سبب منفصل
وكل واحد من هذه الاقسام مح فلا يجوز اتصافه بالحوادث وهو المطلوب والمصنف
اعترض على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فان يقال الله تع لا ينفعل عن غيره
ولكن لا يلزم من عدم انفعاله عن غيره ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته

فجعله كبرى لقولنا الله ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحوادث صح

صفات

صفات متعاقبة كل واحدة منها مشروطة بانقراض الاخرى فلا ينفعل
عن غيره بل ينفعل عن ذاته فان المقتضي لحدوث صفة بعد انقراض الاخرى
ذاته وامتناع الانفعال من ذاته على هذا الوجه مم والانفعال الممتنع ان يكون
متاثرا عن الغير واما الثاني فان يقال نحو لكم كل ما يصح اتصافه به فهو صفة على صح
كمال له تع ونمنع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه انما يكون الخلو عنها نقصا
لو لم يكن للصفة الزائلة خلف واما لما كان لها خلف فلا يلزم نقص فانه يجوز
ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مختصة بحال ووقت
يتعلق الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلفت بما زالها فيكون الكمال مشروطا
ومحفوظا في ضمن تلك الصفات المتعاقبة لا يقال ان كل واحد منها يجب ان
يكون صفة كمال مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان
يكون خلو الذات عن تلك الصفة عند انقضائه ونحوها نقصا واما على الثالث
فان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نم انه لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه
به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة المحدثة لما توقف على امكان الصفة
المحدثة لم يكن امكان الاتصاف بها قبل امكان الصفة المحدثة ضرورة امتناع
الموقوف قبل الموقوف عليه وامكانها لم يتحقق في الازل لان امكانها مشروط
بانقضاء الصفة التي هي قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة بها
في ذلك الوقت واما على الرابع فان يقال المقتضي للصفة الحادثة الذات على المختار

كون الصفة

يكون صفة كمال بعد زوال الصفة السابقة يلزم النقص لخلوه عنها لانا نقول كونه صح

ويعلم هذا الاعتراض على حال قوله او تخصيص بوقت و لتعلق الارادة بها محشي

ولزوم ترجيح احد الجانبين بلا مرجح ع لجواز ان يكون تعلق ارادة الله تعالى بوقت معين مرجحا واعترض ايضا على القول بعدم جواز التغير في الصفات الحقيقية بان الاضافات التي للقدرة احوال لذات الله تعالى فاذا جاز تغيرها فلم لا يجوز تغير احوال ذاته حتى صفاته الحقيقية وايضا الاضافات المحضة لذات الله تعالى كقبليته تعالى ومعيته وبعديته بالقياس الى حادث ما لو كانت امورا موجودة في الخارج وجاز تغيرها جاز ان يحدث في ذات الله تعالى صفة بعد عدمها او يزول عنها صفة بعد وجودها واذا جاز ذلك فيها فلم لا يجوز في الصفات الحقيقية واجيب بان الاضافات لا وجود لها في الاعيان وتغير الاعتبارات العقلية لا يضر على ان الاضافات التي للقدرة ليست من احوال ذاته تعالى بل هي احوال للقدرة فلا يلزم من جواز تغير احوال قدرته تغير احوال ذاته لا يقال صفات الله تعالى من العلم والقدرة والارادة وغيرها امور اعتبارية لا تقرر لها في ذاته على بعض فان الحكماء قد اجمعوا على امتناع اتصافه تعالى بصفات غير اضافية ولا سلبية والا لزم ان يكون فاعلا وقابلا وان يكون المعلول الاول غير مباين لذاته تعالى لان علم الله لما كان موصوفا بالصورية والعلم متقدم على الايجاد فيعلم العقل الاول اولا ثم توجد فيكون صورة العقل الاول متقدمة اولا الله ثم العقل الاول في المعلول الاول لا يكون معلولا اولا وهو مقارن لا مباين له وكذا الكلام في الارادة والقدرة فانهما متعلقتان على المراد والمقدور فلو لم يضر تغير الاعتبارات فلم لا يجوز تغيرها

لانا

لانا نقول تغير تلك الصفات سلبها عن الله تعالى في بعض الاوقات وانه مخالف تغير الاضافات فان سلبها في بعض الاوقات ليس بمحال احتج الكرامية على جواز قيام الصفات الحادثة بذات الله تعالى بوجهين لو انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذات الله تعالى وثانيهما ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات او معاني لا لكونها قديمة فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف امر وجودي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات ومعاني فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافة وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة صفة بها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون للامر الوجودي او لعل الحدوث مانع لصحة الاتصاف ومما ادعى الحكماء ان الواجب تعالى ليس له صفة حقيقية لزعم كونه تعالى مستفيد الكمال او ناقصا في ذاته وكل واحد منهما محال وهو توهم لانه انما يكون مستفيد الكمال لو كانت تلك الصفة

علة لانها بعض الاضافات المحمولة على العدمات محشي

شرط تام

مستفادةٌ من امرٍ خارجٍ عن ذاته وليس كذلك لهٰذا الموجب والمستلزم لتلك الصفة

قوله

ليست الاذاتيه فانها من لوازم ذاته واثر من اثاره ولا يلتذ باللذائذ الحسيه لما كان

اللذة ادراك الملائم والادراك اما حسّي او عقلي كان اللذة ايضا على قسمين حسية

وعقليه واللذة الحسيه اما ظاهرة تتعلق بالحواس الظاهرة واما باطنة تتعلق

بالوهم والخيال كالرجاء والشوق والتصورات الشهوية والغضبية ثم مرتبة

أي رجاء شيء معشوق والشوق اليه لان الوهم يدرك المعاني الجزئية

اللذة الحسية الباطنة اقوى من الظاهرة لانها آثر عند العقلاء ومرتبة اللذة

العقلية الصرفة اقوى منهما جميعا فان اللذة تتفاوت بحسب تفاوت الادراك

وتفاوت المدرَك وتفاوت القوى المدركة فان القوى المدركة لما كانت في نفسها اشرف

واقوى يكون اللذة اتم كما ان لذة العين الصحيحة من جمال الحسن اقوى من لذة العين

المريضة وكذلك الادراك لما كان اقوى يكون اللذة اكثر كما ان العاشق لهذا راى معشوقه

من مسافة اقرب يكون لذته اكثر وكذلك المدرَك لما كان اشرف كان اللذة في نيله اعظم

فان المعشوق المنظور لما كان احسن يكون لذة رؤيته اكثر ولما كان القوى

العقلية اشرف من القوى الحسية بالذات ومدركات العقل اقوى لانها كليات

لانها مجردة وهي حسية منغمسة وادراكها اقوى لانها عاقلة بذاتها وادراك القوى الحسية

من مدركات القوى وهي جزئيات لا يكون اللذة العقلية اقوى من سائر اللذات

فان قيل نحن لا نلتذ بالمعقولات ولا نتالم بالجهالات فلو كانت اللذة العقلية

اقوى وجب ان يكون التذاذنا بالمعقولات فوق ما نلتذ بالمحسوسات وليس كذلك

بل قد لا نجد لذة اصلا فالجواب ان اللذة ليست نفس الادراك للملائم بل حالة تابعة

لادراك

لادراك الملائم كما مر الى ان هذا الادراك لما لم يحصل لانفسنا حالة لنحكم بحسبه

من اللذة فادراك الملائم او المنافي وان اقتضى اللذة والالم الآن هذا الاقتضاء

لا يوجب وجوب تلك الحالة عند الادراك دائما وربما يتوقف حصولها على وجود

شرط وارتفاع مانع ولا شك ان للنفس الفا بالمحسوسات والشهوات

واتصافا بالاخلاق الذميمة فلعل ذلك مانع من وجدان اللذة بالمعقولات

كما ان المريض المحرور الذي تغلب عليه الصفراء لا يلتذ بالحلاوة بل يعافها

ويكرهها ولهذا كان اللذة لادراك الملائم وقوتها بحسب قوة المدرك وقوة

لادراكه فلا شك ان كمالات ذاته ملائمة له واقوى المدركات الملائمة وادراكه

لها اقوى الادراكات فيلتذ ذاته بذلك اقوى التلذذ قوله الفصل الثالث

في التوحيد احتج الحكماء على ان الواجب واحد بان وجوب الوجود نفس ذاته

لانه لو زاد لكان ممكنا لاحتياجه الى الذات ويلزم من امكان الوجوب

امكان الواجب على ما سبق فلو شارك في الوجوب غيره امتاز الواجب

عن ذلك الغير بالتعين لان المشتركين في تمام الماهية انما يمتازان بالتعين

فيلزم تركب الواجب من الوجوب والتعين وانه محال واعلم ان هذا الدليل

مما اخترعه المصنف فان دليل الحكماء على التوحيد ليس كذلك بل ما حققتهم على ذلك

هو ان علة تعين الواجب الوجود ان كانت ماهيته فلا واجب وجود غيره وان

كانت غيرها كان الواجب محتاجا في تعينه الى غيره وهو محال وهذا اخصر واتم

بما ذكره المصنف لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في نفس الماهية وقد
يستدل عليه بان تعال الواجب منحصر في شخص واحد لانه لو وجد منه شخصان
فلا يخ اما ان يكون امتياز كل واحد منهما عن الآخر بتمام حقيقته او لا يكون فان
كان الوجوب بالذات عرضيا للواجب وقد بينا انه ذاتي هف وانما صحت كان صح
الملازمة المذكورة وهي استلزام امتياز كل واحد منهما عن الآخر بتمام حقيقته
لكون الوجوب عرضيا لكل واحد منهما لان الشيئين المتمايزين كل واحد منهما عن
الآخر بتمام الحقيقة لا يكون الوجوب المشترك بينهما ذاتيا لهما فيكون عرضيا
لهما وان لم يكن امتياز كل واحد منهما عن الآخر ببعض حقيقته وكان كل
واحد منهما مركبا من الوجوب بالذات ومما به امتيازه عن الآخر فان قلت
لم لا يجوز ان يكون امتياز كل منهما عن الآخر ليس بتمام حقيقته لكن يكون كل منهما
مشاركا للآخر في تمام ماهيته وامتياز كل منهما عن الآخر ليس بجزء حقيقته بل
بمشخصه اللاحق لها بعد تحصلها قلت الملازمة الثانية مبنية على ما زعم
بعض المتأخرين من ان المشخص جزء من الشخص فان زيدا مثلا ليس عبارة عن
الانسان فقط بل عنه مع التشخص الزيدي والحق ان المشخص ليس بجزء من
ذات الشخص بل عارض لها خارج عنها ضرورة لحوقه اياها بعد تحصيلها لكنا
نقول الاعتراض المذكور باطل لان تعينه هو نفس حقيقته لانه لو لم يكن تعينه
نفس حقيقته وهو ليس بجزء منه لكان عارضا له والعارض مفتقر الى المعروض

الذي هو غيره والمفتقر الى الغير ممكن وكان تعينه ممكنا وكان له علة
فان كانت نفسه دار العلة اما يوجد المعلول بعد تعينها في نفسها كان الواجب
متعينا قبل تعينه وهو باطل وفيه نظر يعرف بالتأمل في النظر الذي ذكره
استدلالهم على ان وجود واجب الوجود نفس حقيقته مع انّ لقائل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون لكل من الواجبين وجود خاص هو نفس حقيقته ويكون
كل منهما مخالفا للآخر بتمام الحقيقة ومطلق الوجوب الذاتي عرضيا لهما فان
الواجب له وجود خاص به هو نفس حقيقته ووجود عرضي له ولغيره
من وجودات الممكنات فلم لا يجوز فيما نحن فيه مثل ذلك او نقول لم لا يجوز
ان يكون لكل واحد من واجبي الوجود ماهية خاصة مخالفة لماهية الآخر ويكون
تشخص كل واحد من تلك الماهيتين عينها والحق والوجوب الخاص لكل واحد
من تلك الماهية يكون عينها ايضا وهذا الاعتراض لا يختص بهذا الدليل لا يختص
بل وارد على ما ذكر ايضا قبل ويعرف بالتأمل ومما يتفرع ويبتني على مسئلة
التوحيد امتناع ان يكون للواجب الوجود ماهية كلية لانه لو كان له ماهية
كلية يلزم احد الامرين اما امتناع الواجب لذاته واما امكان الممتنع لذاته
وكلاهما يقتضي الاستحالة بيان اللزوم انه لو كان للواجب ماهية كلية ووجد
منها جزء واحد وكانت الجزئيات الباقية ممتنعة فامتناعها اما لنفس تلك
الماهية او لغيرها فان كان لنفس تلك الماهية امتنع ان يوجد الجزء الواحد

لانّ الافتقار الى الغير انما يستلزم الامكان اذا كان الافتقار الى الغير الخارج عن المستقر

ذلك م فللواجب وجود خاص ولم لا يجوز ان يكون لكل واحد من واجبي الوجود ماهية خاصة مخالفة لماهية الآخر ويكون تعين كل واحد من الماهيتين عينها

ايضاً فيكون واجب الوجود ممتنع الوجود وهو احد الامرين وان كان امتناعها
لغير تلك الماهية تكون بالنظر الى نفس تلك الماهية ممكنة فتكون تلك الجزئيات
ممكنة لذاتها ممتنعة بالغير فالممتنع بالذات ممكن الوجود بالذات وهو
الامر الثاني وانما قلنا انه يبتني على التوحيد لان لزوم احد الامرين المستبعين
اعني امتناع الواجب لذاته وامكان الممتنع لذاته انما هو يثبت بعد تسليم
امتناع غيره وترديد ان ذلك الامتناع اما لنفس تلك الماهية او لغيرها
وهو ظ واحتج المتكلمون على توحيد الواجب تعالى بحجتين الاولى انا لو فرضنا
الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون كل واحد منهما قادراً
على جميع الممكنات لان صفة القادرية لما كانت في كل واحد منهما من
لوازم الذات وكانت نسبة تلك القادرية الى جميع الممكنات على السوية
فيكون كل واحد تاماً في المؤثرية في جميع الممكنات وح وجب ان لا يوجد
شيء من الممكنات لانه ان وجد شيء منها فلا بد من ان يكون المؤثر فيه احدهما
دون الاخر او كل واحد منهما والاول باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما
~~فوقوعه باحدهما دون الاخر باطل لان ذلك الممكن لما استوت نسبته اليهما فوقوعه~~
باحدهما دون الاخر باطل لاستحالة الترجيح من غير مرجح والثاني ايضا باطل لامتناع
اجتماع مؤثرين على اثر واحد واعلم ان هذه الحجة يدل على امتناع الهين قادرين على جميع
الممكنات لا على امتناع الهين مطلقا الثانية انا لو فرضنا الهين فان اراد احدهما

حركة

حركة جسم فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك وح اما ان يحصل مرادهما
فيلزم اجتماع النقيضين او لا يحصل مراد كل واحد منهما فيلزم ارتفاع النقيضين
وكلاهما مح وان حصل مراد احدهما وحده يلزم عجز الاخر الذي لم يحصل مراده
وهو ايضا باطل وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع من ارادة السكون
ارادة الاخر فيلزم عجزه لان القادر هو الذي ان شاء فعل وان شاء ترك كما عرفت
او امتناع الفعل ذلك لذاته وهو باطل لان الفرض امكانه
والعاجز لا يكون الها فان قلت يريدان شيئا واحدا لا ان يكون ارادة احدهما
لما سيجيء من وجوب كونه تعالى مريدا ولانه عجزه اما ان يكون ازليا وهو مح اذا العجز انما يعقل عما يصح وجوده
مانعة من ارادة الاخر بل لان كلا منهما يريدان الاصلح ولا اصلح لا يكون الا طرفا واحدا
قلت كون الفعل اصلح في نفسه مبني على القول بالحسن والقبح العقليين
وهو باطل لما سيجيء وهذه الحجة الثانية تسمى دليل التمانع واعلم ان هذا
الدليل انما يدل على نفي الهين قادرين متفقين في حالة واحدة ولا يدل على نفي الهين
مطلقا بخلاف دليل الحكماء فانه اعم ماخذا كما بينا ويجوز التمسك في التوحيد بالدلائل
النقلية كقوله تعالى فاعلم انه لا اله الا هو وقوله تعالى قل هو الله احد وقوله انما الهكم
اله واحد ونحوها مما دل على وحدانية الله تعالى لان صحة هذه الادلة ليست
بموقوفة على التوحيد لانها موقوفة على صدق الرسول وصدق الرسول
موقوف على دلالة المعجزة على صدقه لا على التوحيد فلا يفضي الى الدور [وفيه?]
الباب الثالث في صفاته المراد من صفات الله تعالى الصفات الثبوتية
وفي هذا الباب فصلان لان الصفات اما ان يتوقف عليها افعاله اولا الفصل

ووجود المخلوقات في الازل محال واما ان لا يكون ازليا وهو ايضا محال لاستلزامه قيام الحادث به واما لان حدوث العاجز اما ان يحصل لو كان قادرا في الازل ثم زالت القدرة وذلك يؤدي الى عدم القديم وانه محال حق

الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله والفصل الثاني في ساير الصفات
وفي الفصل الاول مباحث البحث الاول في القدرة اتفق المتكلمون على انه تعالى قادر
وفاعل بالاختيار على معنى انه يصح منه فعل العالم وتركه على السواء بحسب الدواعي
المختلفة وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في وجود العالم بالايجاب على معنى ان العالم
لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها وكتاثير النار بالاحراق
والتسخين واثبات كونه تعالى فاعلا بالاختيار مبني على حدوث العالم وابطال
حوادث لا الى اول احتج المتكلمون على ذلك بانه تعالى لو كان موجبا بالذات فان لم يتوقف لها صح
تاثيره في العالم على شرط حادث لزم قدم العالم لانه ح اما ان لا يتوقف على شرط
اصلا وهو ظاهر والا لزم تخلف المعلول عن علته التامة او يتوقف على شرط قديم
وهو ايضا كذلك لانه يلزم من قدمه وقدم الشرط قدم الاثر لكن قدم العالم مح
لما بينا فان توقف تاثيره في العالم على شرط حادث فاما ان يتوقف على
وجود ذلك الشرط الحادث او على ارتفاعه وعدمه فان توقف على وجوده
كان الكلام في حدوث الشرط كالكلام في حدوث العالم فيلزم ان يكون حدوثه
لوجود شرط اخر حادث وهكذا القول في حدوث شرط الشرط فيلزم اجتماع حوادث
متسلسلة لا نهاية لها لاحتياج كل شرط الى شرط اخر حادث له الى غير النهاية
وهو مح وان توقف على ارتفاعه فوجود ذلك الشرط ايضا يكون موقوفا على عدم
حادث اخر قبله هكذا الى غير النهاية فيلزم القول بحوادث متعاقبة لا اول لها

وهو ايضا

وهو ايضا مح لان جميع ما حدث من الحوادث الى زمان الطوفان لو انطبق بما مضى
من الحوادث الى يومنا هذا فان لم يكن في المجموع الثاني حادث لا يكون بازائه
في المجموع الاول شيء من الحوادث تساوى الزائد الناقص ضرورة وانه مح وان
كان في المجموع الثاني حادث ليس بازائه في المجموع الاول شيء من الحوادث
انقطع المجموع الاول ضرورة والمجموع الثاني انما زاد على المجموع الاول
بعدد متناه وهو الحوادث التي وجدت من زمان الطوفان الى يومنا هذا
فيكون المجموع الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بعدد متناه
متناه وقد فرض غير متناه هف قيل على هذا الدليل لا نم ان المؤثر في العالم
لو كان موجبا ولم يتوقف تاثيره على الشرط الحادث يلزم قدم العالم وانما
يلزم ذلك ان لو امكن وجود العالم ازلا بل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده
ازلا لما بينا انه لو وجد العالم فيه لكان متحركا او ساكنا وكل منهما مح فوجوده
في الازل مح فتخلفه عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صدور الاثر عن المؤثر
كما يعتبر فيه وجود المؤثر يعتبر امكان الاثر اجيب بانا لا نم ان وجود العالم
في الازل ممتنع فان وجود العالم في الازل انما يكون ممتنعا لو وجد متحركا واما لو
وجد ساكنا فلا نمنع وهذا الجواب ضعيف لان الدليل كما دل على ان العالم اذا كان مح
لا يمكن ان يوجد في الازل متحركا كذلك دل على ان العالم لا يمكن ان يوجد في الازل ساكنا
ايضا ولذلك قواه المصنف بجواب اخر سيجيء اشار اليه بقوله سلمنا اي سلمنا عدم
(اي ضعف هذا الجواب)

العالم محالاً في الازل لكن كان في الممكن ان يتقدم وجوده اي على ما وجد بمقدار
يوم واحد وح لا يصير بذلك ازلياً وكان يحصل لم يوجد قبل ان وجد لان العله
قائمة والمانع وهو الازلية منتفٍ والتالي ظاهر الفساد قيل الا يلزم انه لو
كان الباري موجباً دون توقف تأثيره على انتفاء وجود حادث يكون محالاً قوله لانه
يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا لزومها م واستحالتها ممنوعه
والبرهان المذكور انما تم لو كان الجملتان موصوفتين بالزيادة والنقصان
وهو ع فان الجملتين غير موجودتين لان اجزائهما توجد على سبيل التعاقب
والنفي فلا يوصفان بهما لان الزيادة والنقصان من اوصاف الموجودات
لا المعدومات ونوقض هذا الكلام بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود
مع امتناع اتصافه بهما اذ يصح ان يقال الزمان الذي من اول الربيع الى اول الخريف
زائد على الزمان الذي من اول الربيع الى اول الصيف الذي بينه وبين ذلك
الخريف وللسائل ان يقول بان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول موقوف
على تطبيق الجملتين وتطبيق الجملتين مح لا لانه لا يوصفان بالزيادة والنقصان
بل لان الجملة من حيث هي غير موجوده فان الموجود ابداً جزء من اجزائها فلا يتصور
التطبيق في اجزائها ايضاً كما سياتي ذلك في تحقيق برهان التطبيق قيل ما ذكرتم
من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم ينف ان يكون
واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجداً للعالم وسطاً مختاراً فانه يكون

الواجب

الواجب لذاته اقتضى على سبيل الايجاب موجوداً قديماً ليس بجسم ولا جسماني
قادراً مختاراً وذلك القادر المختار هو الذي اوجد العالم بالقدرة والاختيار
قلنا لان كل ما سوى الواجب ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث
لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود
فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين
يلزم حدوث الاثر ولما كان الوسط حادثاً لا يمكن ان يكون اثراً للموجب والا لزم العدم
الاوسط حوادث متعاقبة لا الى اول وهو مح وللقائل ان يقول لم لا يجوز
ان يكون تأثير الموجب في ذلك الوسط حال الوجود قوله لاستحالة ايجاد
الموجود قلنا ايجاد الموجود انما يكون محالاً لو كان له وجود في نفسه في ذلك
الزمان ليس من الفاعل ويكون الفاعل قد افاد فيه وجوداً آخر ولما كان
وجوده في ذلك الزمان ليس الا الوجود الحاصل له من الفاعل لم يلزم التكرر
البتة ويكون الايجاد في حال الوجود او نقول المراد بحال البقاء زمان
وجود الاثر لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل هما في الزمان معاً لكن
الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات
متأخر عن المؤثر وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حالة الوجود
والعدم ثم هذه المغالطة منقوضة اجمالاً بان يقال ايجاد الحادث
اما في حال الوجود او في حال العدم ولا سبيل الى شيء منهما اما الى الاول

فلاستلزامه تحصيل الحاصل واما الثاني فلاستلزامه اجتماع النقيضين
بل لو صحت الشبهة المذكورة لزم ان لا يتغير شيء من حاله الى مقابلها كما يقال لو صح
الشخص المريض فلا يخ اما ان يصح في حال صحته او في حال مرضه وكلاهما مح او يقال
لو تحرك ساكن لكان تحركه اما في حال حركته او في حال سكونه وكلاهما مح بعين ما ذكر
وايضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع قوله
احتج المخالف اي الفلاسفة بان الواجب تع موجب بالذات لا قادر (وفاعل بالاختيار) بوجوه اربعة
الاول المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرايط
وجوديا كان او عدميا وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع
للشرايط يكون ممكنا لظ لا وجه للامتناع مع وجود المؤثر المستجمع للشرايط
ولما كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وانه مح
وان لم يستجمع المؤثر الشرايط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه وجود الاثر
لامتناع وجود المشروط عند عدم الشرط واجيب عنه اولا بان المؤثر (اي نختار اجتماع الجميع لكن)
المستجمع لجميع ما لا بد منه في المؤثرية لا يجب اثره بل يجوز تارة مصدرا للاثر
وتارة لا يكون من غير تغير حال الشيء في الحالين فلا يمتنع الترك قوله لكان
فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو مح قلنا لا نم استحالة ذلك
فان القادر يرجح احد مقدوريه على الآخر من غير ترجيح احدهما على الآخر
كما ان الجائع يختار احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير مرجح

وكذلك الهارب من السبع او العدو يسلك احد السبيلين المتساويين
بلا مرجح قوله وليس ذلك اشارة الى جواب اعتراض تقريره ان تجويز ترجيح احد
الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى تجويز حدوث الحادث بلا سبب
فينسد اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر واحدا من المقدورين
المتساويين من غير ترجيح احدهما على الآخر ليس مثل حدوث حادث بلا سبب
فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع
حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر لاحد مقدوريه المتساويين
بلا مرجح فانها شاهدة بجواز ذلك وبتحقق وقوعه فيكون الترجيح بلا
مرجح محالا وان كان الترجيح بلا مرجح ممكنا والحق ان الترجيح بلا مرجح مح كما
ان الترجح بلا مرجح مح وتخصيص احدهما بالامكان والاخر بالامتناع مكابرة
والقادر المختار هو الذي يكون فعله تبعا للارادة وارادته تكون مرجحة
وثانيا بان يقال ان اردتم باستجماع الشرايط ان يكون المؤثر القادر ملحوظا
(عطف على قوله اولا اي قوله واجيب عنه اولا)
مع الارادة التي ترجح احد مقدوريه على الآخر فنختار انه يجب عنه الفعل
وهذا لا ينافي كونه قادرا بالمعنى المذكور فان امكان الفعل والترك منه حاصل
باعتبار القدرة ووجوب احدهما واقع بسبب الارادة فلا منافاة وان لم يكن
الارادة ماخوذة معه فنختار انه يجوز منه الفعل تارة والترك اخرى ولا
يكون ترجيحا بلا مرجح لظهور (مؤثر قادر) المرجح لوقوع احدهما ارادته المتعلقة به وحاصل

الكلام ان يقال ان عنيتم بالشرائط في قولكم ان المؤثر ان استجمع الشرائط شرائط
الممكن فلا نسلم انه وجب على تقدير حصول الشرائط وانما وجب لو كان شرائط
المؤثرية حاصلة وهو ممنوع قوله والا لكان فعله مرة وتركه اخرى ترجيحا
بلا مرجح قلنا لا نسلم وانما يلزم ان لو لم يكن تعلق ارادة القادر به وقاعيه
مرجحا وان عنيتم باستجماع الشرائط شرائط المؤثرية فلا نسلم انه لو لم يجمع
الشرائط امتنع الاثر عنه وانما يمتنع ان لو لم يكن شرائط الممكن حاصلة وهو
ممنوع والمراد بشرائط الممكنة كل ما سوى تعلق الارادة والداعي وبشرائط
المؤثرية جمعها مع تعلق الارادة والداعي ولقائل ان يستانف الكلام
ويقول لا بد ان يكون لله تعالى مخلوق اول لامخلوق قبله لامتناع تسلسل المخلوقات
لا الى اول عندهم فارادته تعالى اما ان تكون كافية في حصول ارادته مخلوقه الاول
اولا فان كانت كافية تكون ارادته لازمة لذاته واجبة الثبوت له فيكون
مخلوقه الاول ايضا لازما لذاته فلا يتساوى فعله وتركه بالنسبة الى ذاته
فلا يكون مختارا بالمعنى الذي اراده من المختار وان لم يكن ذاته كافية في حصول
ارادته لمخلوقه الاول بل يكون مشروطا بشيء آخر من وقت او غيره فلا بد ان
يخلق ذلك الشيء اولا ليخلق ذلك المخلوق الاول ثانيا فما فرضناه مخلوقا اول لا يكون
مخلوقا اول هف الوجه الثاني ان المؤثر لو كان قادرا وجب ان لا يثبت
مقدوره لان مقدور القادر لا بد وان يتميز عن غيره لان اقتدار القادر

علىه

عليه نسبة بينه وبين القادر فيتوقف على تميز المقدور في نفسه عن غيره لان
المنسوب اليه ما لم يتميز عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره
وتميز المقدور موقوف على ثبوته لان كل متميز ثابت فاذن تعلق قدرة القادر
بالمقدور يتوقف على ثبوت المقدور في نفسه فلو كان ثبوت المقدور لاجل
القدرة يلزم الدور ونوقض هذا الدليل اولا بالايجاب اي لو صح ما ذكرتم يلزم
ان لا يكون المؤثر موجبا ايضا لان ايجاب الفعل منه موقوف على تميز الفعل في
نفسه لكونه نسبة بين الفعل والموجب فيتوقف على ثبوته فلو كان ثبوت الفعل
لاجل ايجابه يلزم الدور ومع يلزم ان لا يؤثر شيء في شيء اصلا ثم اجيب ثانيا
عنه بان التميز في علم القادر لا في الخارج اي سلمنا عدم مشي الدليل في الايجاب
لكن لا نسلم الكبرى وهي ان تميز المقدور يتوقف على ثبوته في الخارج بل يتوقف على ثبوته
في علم القادر فلا يلزم الدور الوجه الثالث هو ان مقدور القادر لا يخلو عن وجود
او عدم والحاصل له الوجود حال حصول الوجود واجب والمقابل له اي الحاصل
له العدم حال حصول العدم له ممتنع والوجوب والامتناع ينافيان القدرة
فانتفت مكنة القادر في الحالين واجيب بان الممكن والاقتدار على المعدوم في
الحال ليس بالنسبة الى الوجود في الحال حتى يمتنع بل المكنة حاصلة في الحال
من ايجاده في الاستقبال وليس كذلك ممتنعا وبان الممكن قدرته حاصلة في الحال بالنظر
الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما يعرض له من وجود او عدم فان المقدور

ومنوط انه من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والممكن حاصلة
بالنسبة الى الممكن وجميع ما عليه من الوجود او العدم واجب او ممتنع وكل منهما
غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر يتمكن من ايجاد ذات
المقدور الموجود او المعدوم حمل على الاول اثر المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد
اي الجواب الاول من الوجه الثالث
في الاستقبال مح لان الحصول فيه مح لان شرطه حصول في الاستقبال في الحال
اي حصول المقدور
وحصول الاستقبال فيه مح فالحصول في الاستقبال مح لان امتناع الشرط
اي حصول المقدور
مستلزم لامتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا فلا يمكن
اي المقدور حصول
المكنة في الحال من الايجاد فيه والجواب عنه انا لا نم ان شرط الحصول في الاستقبال
اي عن هذا الكلام او على الجواب الاول من الوجه الثالث
حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة فيه
حصول المقدور
من الايجاد في الاستقبال واجتماعهما في الحال اي المكنة ثم الفعل فيه مع عدم وقوع
الفعل في الحال ممكن فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال لم يكن
ممتنع الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع الاجتماع والمعترض جمع بين الحصولين
حصول المكنة وحصول الفعل في الحال فلزم المحال الوجه الرابع انه لو كان المؤثر
قادرا لكان الفعل والترك مقدورين لان القادر يجب ان يكون متمكنا من الفعل
والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لانه نفي محض وعدم مستمر لان معنى
قولنا ما اوجد ابقى على العدم الاصلي ولهذا كان العدم الحالي عين ما كان من العدم
الاصلي لم يكن مقدورا لان تحصيل الحاصل مح ولهذا كان نفيا محضا لا يكون فعلا

لا من ايجاد ذات المقدور مح

واجب

واجيب بان القادر هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح ان لا يفعل لا ان يفعل
الترك الذي هو امر عدمي فلا يلزم ما ذكرتم وقيل الوجه لا وجه ان تعالى
لا لذاته يكون لذاته الواجب في معلول متقدم وجوده على وجود الزمان
بالذات لما عرفت ان الزمان مقدار للحركة المتاخرة في الوجود عن الجسم
فاما ان يكون ذاته ح كافية في حصول ارادته لايجاد ذلك المعلول المتقدم
او لا يكون كافية بل يكون مشروطا بشي فان كانت كافية كان ارادته
حصول الارادة لا كان ذلك الفعل
لازمة لذاته واجبة الحصول فيكون حصول ذلك المعلول ايضا بطريق
الوجوب لا بطريق الاختيار الذي يقتضي تساوي نسبته الى ترك معلوله
وفعله وان لم تكن كافية بل كان حصولها مشروطا بشرط فلا يجوز ان يتميز
الارادة
بين وجود الواجب ووجود ذلك الشرط ووجود ذلك المعلول تفاوت
وتباين اي لا يجوز ان يكون واحد منها غير موجود حال وجود الآخر لانها
لا تتصور الا في الزمانيات ح يكون وجود ذلك الشرط واجبا بوجود
والمفروض عدم المعلول على الزمان
الواجب فيكون وجود ذلك المعلول ايضا ضروري التحقق فلا يكون وجوده
وعدمه بالنسبة الى الواجب على السوية فيكون الواجب بالذات
موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار قوله فرع هذا فرع على كونه تع قادرا
فيقول الله تع قادر على جميع الممكنات لان الموجب للقدرة هو ذاته ونسبة ذاته
الى جميع الممكنات على السواء فلو لم يكن على السواء لكان لذاته اختصاص

ذكر الله تعالى ولو انه كان من خواصه لا كان ... اهل السنة استكف من اسناده الى ...

بعض المقدورات دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص والترجيح
والمصحح للمقدورية هو الامكان لان الوجوب والامتناع ينافيان المقدورية
والامكان مشترك بين جميع الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على جميعها وهو
المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان نسبة ذاته الى جميع الممكنات على السواء
لم لا يجوز ان يقتضي ذاته تعالى تعلق قدرته ببعض الممكنات دون بعض
وامتناع وجود المخصص ح والحق ان يقال ان آية كل الممكنات الموجودة
دليل على انه قادر على الكل وقالت الفلاسفة انه تعالى واحد لا يصدر عنه الا
الواحد فلا يكون مصدرا لجميع الممكنات وقد سبق القول عليه في بحث العلل
والمعلولات وقالت المنجمون مدبر هذا العالم الذي تحت فلك القمر والمؤثر
في الحوادث هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما نشاهد من ان تغيرات
الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب كحال الليل والنهار والفصول وغيرها
واجيب بان ما ذكرتم من ترتب تغيرات الاحوال على تغيرات احوال الكواكب
هو الدوران والدوران لا يفيد القطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن
الدوران في المضايفين فان احدهما مرتب على الآخر مع انه ليس احدهما علة
للآخر ولتخلفها عنه ايضا في جزء العلة وشرط العلة ولازم العلة فان
المعلول قد يترتب على جزء العلة وشرطها ولازمها وجودا وعدما مع انا
نقطع بان جزء العلة وشرطها ولازمها ليس بعلة للمعلول وفيه نظر لان

وشرط

من شرط دلالة الدوران على العلية ان لا يقطع بعدم العلية وما التخلف بل لا بد
وان يكون للمدار صلوح العلية للدائر وان لا يوجد صورة التخلف وما ذكرتم
من صور النقوض فان جميعها مما يقطع بعدم العلية فيها والثلثة الاخيرة مما
يقطع فيها بالتخلف ايضا وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر اذ لو كان موجدا
للشر لكان شريرا وهو باطل والا لزم ان يكون الفاعل الواحد خيرا وشريرا
معا وانه مح واجيب عنه بانا نلتزم كونه تعالى شريرا بمعنى موجد لكن لا يقال
انه تعالى شرير تأدبا على ان اسماءه تعالى تتوقف على الاذن الشرعي ولم يجئ الشرع
بان لا يطلق عليه تعالى اسم الشرير وهو معنى قوله والتزم وقال النظام انه
لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل والحاجة لانه لو صدر القبيح عنه فان
لم يعلم قبح ذلك الفعل لزم الجهل وان علم فيحتاج اليه لان الاقدام على القبيح
من غير غرض لا يليق بالحكيم لكنه تعالى منزه عن الجهل والحاجة فامتنع صدور القبيح
عنه فلا يكون مقدورا له لان من شرط المقدورية صحة وجوده منه وجوابه
انه لا قبح بالنسبة اليه فانه تعالى مالك يفعل ما يشاء وان سلم ان القبيح لا يصدر
عنه لكن المانع من الصدور حاصل له على معنى انه لا يكون له داعية الى فعل القبيح
لما ذكرتم لا ان القدرة زائلة على معنى انه لو حصل له داعية الى الفعل بدل
الداعي الى الترك لا يتمكن من الفعل وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد
لان فعل العبد اما طاعة او سفه اي معصية او عبث اي لا غاية له كاللعب

بالجملة وكل ذلك على الله تع محال واجيب بان هذه الامور المذكورة اعتبارات عارضة
لنفس الفعل من حيث هو صادر عن العبد وبالنسبة الى العبد فان الفعل في نفسه
حركة او سكون ولو كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الله تع قادرا على مثل ذلك الفعل
وقال ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم انه تع لا يقدر على نفس مقدور العبد
لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر دواعي القادر عليه وان يبقى على العدم
عند توفر صوارفه فلو كان مقدور العبد مقدورا لله فلو اراده الله تع وكرهه
العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولا وقوعه لتحقق الصارف فيهما وهو محال واجيب
عنه بانا لا نم انه لو اراد الله تع وقوع الشيء وكرهه العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي
ولا وقوعه لتحقق الصارف وانما يلزم ان لو لم يكن مقدور العبد متعلق بارادة
لقوى غير ارادة العبد مستقلة ثابتة وهو ارادة الله تع لم فلم لا يجوز ان يكون كذلك
والجواب انه يمكن ان يكون المقدور مشتركا لهما اخذ من حيث هو غير مضاف الى احدهما
اما بعد الاضافة الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث كذلك الاضافة والمقدور
الغير المضاف يمكن اضافته الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد ومن كون
مقدور احدهما مقدور الاخر قوله الباب الثاني في انه تع عالم ويدل عليه وجوه
اربعة الوجه الاول انه تع فاعل مختار والفاعل المختار هو الذي يقصد ايجاد
ما يوجد فلو لم يكن مقدوره معلوما له امتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم ولما
كان مقدور الله معلوما له يكون الله تع عالما به فيكون عالما وهو المطلوب الوجه الثاني انه تع

حكيم

حكيم مبدع ونعني بالحكيم من يكون افعاله متقنة ذات ترتيب عجيب واحكام
لان من تامل احوال المخلوقات وتفكر في تشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة
الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وكل مبدع حكيم عليم
لانا نجزم ضرورة ان جميع ذلك لا يصدر عمن لا علم له قوله وما يرى من العجائب
الخ اشارة الى جواب سؤال مقدر وتقرير السؤال ان تعالى لو كان الفعل
متقنا على علم فاعله لوجب ان يكون النحل عالمة بافعالها لان فعل النحل متقنة
محكمة غاية الاحكام وهو بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الحكم
والمراد باحكام الفعل هو كونه غير قاصر عن تحصيل الغرض
التي لا يعرفها الا المهندسون مع انا نقطع بانه لا علم لشيء منها والجواب عنه
بان ما يرى من عجائب افعال الحيوانات فهو من افعال الله تع وانما هي مسالك الخواص
بان يخلق العلم بتلك الافعال فيها ويوجد ما وقع في الكتاب كالنحل حيث قال واوحى
ربك الى النحل الاية الوجه الثالث انه تع عالم لان ذاته تع هوية مجردة عن المادة
وما يتعلق بها حاضرة لذاته فيكون الله تع عالما بذاته لان العلم عبارة عن حصول
ماهية مجردة وهويته المجردة مبدا لجميع الموجودات لما مر انه تع قادر على جميع
المقدورات وواحد فيكون الله تع عالما عند جميع الموجودات والعالم بالمبدا عالم
بذوي المبدا لان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره لانه من تمام العلم بذاته ولما علم كونه
مبدا لغيره علم الغير لان العلم بكونه مبدا للغير يستلزم العلم بالغير ولقائل ان يقول ذلك
الله تع عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده

سلسلة العلل الى البارى المترتبة او عرضا

اما قوله كسلسلة الحوادث فانها لا تنتهي اليه من الطول الخ فقيل كل حادث
لا الى اول بل في العرض فان كل واحد من الحوادث لا حكاية مستند اليه بالوسائط
وهو المطلوب وفيه نظر لان العلم عندكم ليس عبارة عن حضور ماهية
مجردة بل عن حضور تلك في العاقل وح يستحيل ان يعلم ذاته لاستحالة
حضور الشيء في نفسه سلمناه لكن لا نم ان العالم بالمبدا عالم بذوي المبدا، وما
ذكر تعو بيانه وهو ان من علم ذاته علم كونه مبدا لغيره فان كونه مبدا لغيره
صفة اضافية والعلم بالموصوف لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه
عالم بما هو مبدا له بلا وسط ولكن لا نم انه عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو له
مبدا بلا وسط لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة النازلة منه واعلم
ان استدلال القوم على هذا المطلوب هو ان الله تع عالم بذاته وذاته علة لجميع
الاشياء، والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تع عالما بجميع الاشياء، فورد
عليه انه ان اريد ان العلم بالعلة من حيث ذاتها المخصوصة يوجب العلم
بالمعلول فهو ممنوع فلا دلالة عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه علة للمعلول
موجب للعلم به فهو باطل لان العلم بكونه علة للمعلول موقوف على العلم بالمعلول
فامتنع ان يكون موجبا له وعليه فقد فسر بعضهم العلم بالعلة بالعلم التام وغيره
(اذ لا بد من موجب التي علته)
عبارات لا تحاب لها الا بتعسف وان صح الاستلزام نادرا بامر ورود الاشكال
لكن لو لم يمنع كون الله تع عالما بذاته من جميع الوجوه فلا مانع من ابطال المنع في غير موان

(الى اعتبار اسم من المجردات)

مثلا لعاقلة مستعملة عند القوم في سائر المواضع فلا نم كلامهم فيه اصلا والصواب
ان كلامهم فيه اصلا هو ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم بالمعلول والعلم
بهذه المقدمة ضروري ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل وجود شيء علم وجوده
ومن علم جميع علل عدم شيء علم عدمه ولما كان ذاته علة تامة للمعلول الاول
لزم من العلم بها العلم به ثم انه مع الله تع علة تامة لغيره فيلزم علمه تع ايضا وهكذا
لما كان الله تع عالما بالعلل التامة لجميع الممكنات كان عالما بها قطعا الوجه الرابع
قالوا انه تع عالم بذاته وغيره من المجردات لانه تع مجرد عن الماديات وما يتعلق
(والا لكان مركبا)
بها وكل مجرد يجب ان يعقل ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد
يصح ان يعقل وحده وكل ما يصح ان يعقل وحده يمكن ان يعقل مع غيره فكل
مجرد يمكن ان يعقل مع غيره فيكون حقيقة المجرد متقارنة لذلك الغير
لان التعقل يستدعي حضور ماهية المعقول في العاقل ولهذا صح معقوليته
مع الغير يكون ماهيته وماهية الغير حاصلة في العاقل ولا نعني بالمقارنة
سوى ذلك وصحة هذه المقارنة اعني مقارنة المجرد للمعقول غير غير
مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل فيلزم اشتراط الشيء بنفسه لان
كونها في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل والشيء لا يكون شرطا لنفسه ولو لم
تكن صحة هذه المقارنة مشروطة بكونها في العقل جاز ان يكون في الخارج هذه
المقارنة فيصح على ذلك المعقول ان يعرض ماهيته الموجودة في الخارج بالماهيات

(هذا دليل آخر لحكماء على كونه تع عالما بذاته وبجميع المجردات)

(بل قد يقارنه في الخارج ايضا لان صحة هذه المقارنة لو كانت مشروطة بكون حقيقة المجرد في العقل)

المعقوله ولا معنى للتعقل الا اقتران الماهيات المعقوله بالماهيه الموصوفه

في الحالتين فيصح عليه ان تعقل غيره من الماهيات المعقوله وكل من يعقل غيره امكنه

ان يعقل كون ذاته عاقلا لذلك الغير وذلك يتضمن كونه عاقلا لذاته لاندراج تعقل

الذات في تعقل كون ذاته عاقلا للغير فكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وغيره وكل

ما يصح للمجرد وجب حصوله له بالفعل لان القوة من لواحق الماده لا سيما في جوهره

فانه واجب الوجود من جميع جهاته فلا يكون له جهة بالقوة واذن ثبت ان كل مجرد

عاقل لذاته ولغيره من المجردات وهو المطلوب وفيه نظر لانا لا نسلم ان كل مجرد يصح

ان يعقل وحده بل انما يكون بعض المجردات منها من ان يعقل سلمناه لكن لم قلتم ان كل ما يصح
لا سيما انهم قالوا لا يجمع ان يتم في الباري

ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع غيره فلعل من المجردات ما لا يصح تعقل شي له

مع تعقله ولئن سلمناه لكن لا نسلم ان كل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون

معقولا مع سائر ما عداه حتى يتفرع عليه ان كل مجرد يصح ان يعقل كل الاشياء سلمناه

ولكن لا نسلم ان صحة هذه المقارنة ليست مشروطة بكونها في العقل قوله لان كونه

في العقل عبارة عن مقارنتها للعقل فلو كان مشروطا به يلزم اشتراط الشي بنفسه

قلنا لا نسلم ذلك لان مقارنة احد المعقولين للآخر في العقل غير مقارنته للعقل

والاول مشروط بالثانيه ولا يلزم اشتراط الشي بنفسه سلمناه لكن لا نسلم ان كل

ما يصح للمجرد وجب حصوله له ولا نسلم ان القوة من لواحق المادة لا بد له من دليل

وهذان الوجهان الاخيران يعني الثالث والرابع معتمد الحكماء في هذا المطلوب
وهو اثبات العلم للباري

وفيها

وفيها نظر كما عرفت قوله احتج المخالف اي احتج النافي لكونه تعالى عالما بوجوه ثلثه الاول انه تعالى

لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته لان من عقل شيئا يعقل انه عقل ذلك الشي لما ذكرتم

وفي ضمن ذلك يكون عاقلا لذاته ايضا لما ذكرتم لكن يعقل ذاته لذاته لان التعقل

ان كان عبارة عن نسبة بين العاقل والمعقول يستحيل ان يعقل الشي ذاته

لاستحالة حصول النسبة بين الشي ونفسه لان النسبة بين الشيئين يقتضي تغاير

المنسوب والمنسوب اليه وان كان عبارة عن حصول ماهية المعقول في العاقل

فكذلك لاستحالة حصول الشي في نفسه وهو معارض ولان هذا الوجه يستلزم ان لا يمكن للانسان
بوجه اجمالي

نفسه اي لو صح ما ذكرتم من استحالة تعقل الشي نفسه لاستحال تصور الانسان

نفسه لكنه غير مستحيل فيبطل ما ذكرتم فانا نعلم علما اوليا ان المدرك والمدرك فيما

ذكرنا شي واحد بالذات لا تغاير بينهما الا بكون احدهما مدركا والآخر مدركا وهذا

هو التغاير الاعتباري مجرد النسبة لا يتوقف على تغاير المنتسبين قبل عروضها

لها بل ربما يعد لحوقها اياهما يصيران متغايرين بنوع من التغاير اما بمجرد الاعتبار

او بحسب الذات كما بين المعلول والعلة ثم اجيب عن هذا الوجه بان علمه تعالى بنفسه

صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته لا تعقل

الشي نفسه لكنه غير مستحيل وفيه نظر لان العلم سواء كان صفة قائمة بذاته او لم

يكن يقتضي تغاير الشي لنفسه لانه نسبة ولا شك انها تقتضي منتسبين متغايرين

والحق ان علمه بذاته هو عين ذاته والعلم والعالم ليس بحسب التكثر بغير عين فانه قد ثبت

لان الشي المعلوم اما ان يكون
ذاته واما ان يكون غير
ذاته فان كان ذاته فهو حاصل اللازم
وان كان صفته لزم كونه تعالى
عالما بانه يعلم ذلك الغير لما
تقدم ويلزم منه علمه بذاته
حرره

لا يقال الذات باعتبار
العالمية غير الذات باعتبار
المعلومية لانا نقول كون
الذات عالما يتوقف على
التغاير فلا يتوقف التغاير
عليه وايضا كونه عالما
وحاصلا برجع الى العلم به
فلا يكون قيام العلم فرعا له
حرره

ان المبداء الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وتسلم ان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فلزم من هذه المقدمات ان حصول المعلوم نفس تعقله فانه لما
كان كان العلتان متحدتين يلزم ان يكون المعلولان متحدين لا محالة وكما ان تغاير العلتين
ليس الا في الاعتبار كذلك تغاير المعلولين واما الجواهر العقلية فلما صفات
من العقل احدهما علمها بمعلولاتها وهو عين معلولاتها والاخر علمها بما عدا معلولاتها
كعلمها بالله تعالى وكعلمها بالمعدومات فان هذه العلوم تكون بحصول صورها فيها
على طريق الاشراق من المبداء الاول فالحاصل ان علم الله تعالى هو حضور سائر معلولاته
عنده تعالى ومثل المعدومات لما كانت حاضرة عند العقول وهي حاضرة عند الله تعالى
كانت ايضا حاضرة عند الله تعالى ضرورة ان الحاضر عند الحاضر حاضر فيكون الله تعالى
عالما بجميع الاشياء من غير تكثر في ذاته ونقول ايضا علم الله تعالى بالاشياء هو حضور الاشياء
عنده وتميز الاشياء عنده هو عين ذاته ليس بحسب صورة فيه ولعله
التمييز في المعلول هو نفس المعلول فليس في الخارج الا ذات الله تعالى وذوات الاشياء
فالعلم اما ان يكون نفس الله بمعنى تميز الاشياء عنده او نفس الاشياء بمعنى تميز
الاشياء وهذا الكلام لطيف دقيق حدا الوجه الثاني انه لو كان عالما فعلمه لا يكون
عين ذاته لما سنذكر في الفرع الثاني فهو صفة قائمة بذاته لازمة لذاته فيكون ذاته
فاعلا وقابلا لشيء واحد وهو محال وقد سبق الجواب عنه في بحث العلل والمعلولات
الوجه الثالث انه لو كان عالما لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لم يكن فان كان صفة كمال

لكان الموصوف به ناقصا لذاته مستكملا بغيره اعني بصفة الكمال وانه محال
وان لم يكن صفة كمال بل صفة نقصان وجب تنزيهه عنه تعالى اجماعا على انه يستحيل
ان يتصف بصفة النقص والجواب انه صفة كمال ولا يلزم كون الموصوف
ناقصا لذاته لان كمال هذه الصفة انما هو لكونها صفة لذاته لا ان ذاته يكمل
باتصافه بهذه الصفة وفي هذا الفرع ان هذان فرعان على القول بكونه تعالى عالما الفرع
الاول انه تعالى عالم بجميع المعلومات كليها اي انه تعالى عالم بالكليات على الوجه الكلي وعالم
بالجزئيات على الوجه الجزئي لان الموجب لعالميته ذاته ونسبة ذاته الى جميع
المعلومات على السواء فلو لم يكن على السواء لكان لذاته تعالى اختصاص ببعض المعلومات
دون بعض فيحتاج ذاته في ذلك الى مخصص وانه محال ولما كان نسبته الى جميع
المعلومات على السواء فكما اوجب ذاته كونه عالما ببعض المعلومات كما مر اوجب
في البعض الباقي من المعلومات كونه عالما به والا لم تكن نسبة ذاته الى جميع المعلومات
على السواء وفيه نظر عرفته في بحث كونه تعالى قادرا على كل المقدورات وقيل انه تعالى
يعلم الجزئيات على الوجه الكلي مثل ان يعقل ان خسوفا جزئيا يعرض للقمر عند كونه
في اول الحمل ثم ربما وقع هذا الخسوف ولم يكن عند العاقل له احاطة بانه وقع اولا وكان
تعقله ذلك ثابتا قبل الكسوف ومعه وبعده وهذا قول الفلاسفة وعللوا
ذلك بانه تعالى لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي المتغير الزماني كما لو علم وجود
زيد الآن في الدار فعند تغير المعلوم بان يخرج منها ان بقي علمه بوجوده في الدار

يلزم الجهل وان لم يتوجه لكن العلم بلا شك حصل العلم بخروجه منها يلزم التغير (زيد) (الدار)
في صفاته وكلاهما محال على الله تعالى قيل في الفرق بين ادراك الجزئيات على وجه كلي وبين
ادراكها على وجه جزئي ان للجزئيات طبائع مخصوصة بمخصصات فلها اعتباران
من حيث هي طبائع ومن حيث هي مخصصة بالمخصصات فتعقلها من حيث هي طبائع
تعقلها على وجه كلي وتعقلها من حيث هي مخصصة تعقلها على وجه جزئي واحكامها
بالحيثية الاولى لا تتغير بخلافها بالحيثية الثانية ولقائل ان يقول الجزئيات (اي على الفرق المذكور)
من حيث انها مخصصة معلولات للواجب وقد تقرر عندهم ان العلم بالعلة
يوجب العلم بالمعلول فيكون الله تعالى عالما بالجزئيات من تلك الحيثية فلو كانت متغيرة
من تلك الحيثية يلزم تغير علم الله تعالى وانه محال والحق ان يعقل الجزئيات من حيث
انها متعلقة بزمان تعقل بوجه جزئي متغير ومن حيث انها غير متعلقة بزمان (في الفرق)
تعقل بوجه كلي لا يتغير وقد يتبين الوجه الذي لا يتعلق بالزمان بالوجوب عن اسبابها
فانه يعقل الجزئيات من حيث هي تجب باسبابها حصل عنده صور الموجودات
المترتبة ولا يتغير العلم بها بتغيرها في احوالها قطعا لان هذا الوجه لا يتعلق بالزمان
ضرورة ان وجوب المعلول عن العلة التامة ليس بزماني ولا تعلق له بالزمان اصلا (اي الجزئيات من حيث هي تجب باسبابها)
وتوضيح ذلك ان الممكن يتساوى وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته فاذا وجد
اسباب وجوده وجب وجوده ولو وجد اسباب عدمه امتنع وجوده
وكل عاقل ما لم يعقل اسباب وجوده او اسباب عدمه يكون مترددا في وجوده

وعدمه ولو اعرفنا اسباب وجوده عرفنا انه يجب لم يوجد واذا عرفنا اسباب
عدمه عرفنا انه يمتنع ولا يكون عنده امكان الوجود وامكان العدم ولو اعرف (في معرفة اسباب العدم في كلامه لف ونشر على الترتيب)
اكثر اسباب وجوده ظن وجوده ويقوى ذلك الظن بحسب عرفان كثرة الاسباب (في معرفة اسباب وجوده)
مثاله ان وجدان الكنز لزيد يمكن ان يكون ويمكن ان لا يكون فاذا عرفنا ان زيدا يمشي
الى زاوية وعرفنا ان ما على رأس الكنز من الخشبة وغيرها ينكسر بحركة زيد لم يعرض
لنا شك في انه يجد الكنز فقد علمنا وجوب وجدان الكنز بحسب معرفة الاسباب
وهكذا حال المنجم يحكم بحوادث حين يعرف اسبابها ولما لم يعرف جميع اسبابها
بل بعضها فلهذا يعرض لهم الغلط في بعض الاحكام والله تعالى لما كان محيطا بجميع اسباب
كل ممكن فلا بد ان يكون محيطا بجميع الممكنات وبامتناع وجودها حين علم اسباب
عدمها فلا امكان في علم الله تعالى لانه تعالى منزه عن التردد والشك فالله تعالى يعلم جميع
الحوادث الجزئية واوقاتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع
الآن وبعضها في الزمان الماضي وبعضها في الزمان المستقبل فان العلم
بالجزئيات من هذه الحيثية يتغير بحسب تغير الماضي والمستقبل والحال
بل علما متعاليا عن الدخول تحت الازمنة ثابتا ابد الدهر والعلم بالشخص
الزماني المتغير من حيث هو متغير له ثلاثة اقسام احدها العلم بانه سيوجد وثانيها
العلم بانه يوجد وثالثها العلم بانه قد وجد وهذه العلوم الثلاثة يمتنع اجتماعها
لزوال كل منها بحدوث الآخر فانه لو احدثنا العلم بان الحركة ستحدث زال العلم
بانه سيحدث

ولو احدث العلم بان الجزئي قد حدث زال العلم بانه سيحدث فلو كان سيحدث العلوم
حادثة متضادة امتنع اتصافه تعالى بشيء منها لاستحالة كونه محل الحوادث بل لا
شيء من العقول المجردة فانه كامل الذوات موصوف بشيء من هذه العلوم لان كل واحد
من العقول كل ما يمكن حصوله له يكون حاصلا له بالفعل ازلا وابدا ومثاله ان المنجم لو
علم ان القمر يتحرك في كل يوم كذا والشمس يتحرك ايضا في كل يوم كذا فيعلم انه يحصل بينهما
مقارنة حين وصولهما الى نقطة الحمل في وقت معين وهذا العلم ثابت في حال
المقارنة وقبلها وبعدها واما لو علم ان اليوم حصل المقارنة فاذا مضى اليوم
فان علم بذلك كان جهلا والا لزم التغير والحاصل ان الموجودات من الازل
الى الابد معلومة لله تعالى كل في وقته ليس في علمه كان وكائن ويكون بل هي حاضرة
عنده في اوقاتها ازلا وابدا واما كان وكائن ويكون فهي بالنسبة الى العلوم الممكنة
هكذا يجب ان يفهم هذا المقام ولا يلتفت الى ما يتبادر الى بعض الافهام من ان
لادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات الجسمانية لان
ذلك انما هو بالقياس الينا لا بالنسبة الى الواجب عز اسمه واجاب المصنف عن
(اي عدم امكان ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة الا بالآلات الجسمانية)
قول الفلاسفة بجواب تعريضي ان يقال ان اردتم بتغير العلم عند تغير المعلوم تغاير
الصفة فيجاد ان الصفة قائمة باقية قولكم يلزم الجهل ممنوع وانما يلزم ان لو بقي
تعلقها واضافتها بذلك المعلوم الاول وان اردتم به تغاير الاضافة بالمعلوم الاول
والتعلق به فمحال ان لم تغيروا قولكم يلزم التغير في صفة قلنا لا نم وانما يلزم ان لو لم

لكن

يكن صفة باقية ولقائل ان يقول العلم من الصفات الحقيقية ذات الاضافة
التي تتغير بتغير الاضافة كما عرفت في البحث الرابع من الفصل الثاني من الباب
الاول عن الكتاب الثاني وقيل انه تعالى لا يعلم ما لا يتناهى لوجهين الاول ان ما لا يتناهى
ليس بمتميز عن غيره لان كل ما هو متميز عن غيره فغيره خارج عنه لان غيره لو كان
داخلا فيه لا يكون متميزا عنه ولو كان غير ما لا يتناهى خارجا عنه فلا يكون غير متناه
والمعلوم له متميز عن غيره فما لا يتناهى ليس بمعلوم له وهو المطلوب الثاني ان ما لا
يتناهى لو كان معلوما له والعلم بما لا يتناهى يستلزم علوما لا نهاية لها لان العلم
بكل معلوم مغاير للعلم بمعلوم اخر وكان له علوم لا نهاية لها فيكون في ذاته موجودات
لا نهاية لها وانه محال قلنا في الجواب عن الاول ان المعلوم كل واحد من الامور الغير
المتناهية وكل واحد منها متميز ومعلوم وتوجيهه ان يقال ان اردتم بقولكم
ما لا يتناهى غير متميز ان كل واحد من احاده غير متميز فممنوع وان اردتم ان ما لا
يتناهى من حيث هو ما لا يتناهى غير متميز فم ولكن لا يلزم منه الا ان ما لا يتناهى
من حيث كونه ما لا يتناهى غير معلوم لا ان كل واحد من افراد الغير المتناهية
غير معلوم فلا ينافي غرضنا وايضا نقرر الجواب بوجه اخر وهو ان يقال ان الغير
لا يلزم ان يكون خارجا وانما يلزم ان يكون خارجا لو لم يكن ذلك الغير جزءا فان الغير
يصدق على الجزء ايضا ومع ذلك ليس بخارج ولئن سلمنا ان الغير يكون خارجا
لكن لا يلزم منه ما ذكره لان ما لا يتناهى يجوز ان يكون سلسلة ما لا يتناهى متعددة
(اي من خروج الغير)

فما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم

والخارج من احدى سلسلتى ما لا يتناهى داخل في سلسلة ما لا يتناهى الاخرى
ثم يكون الغرض سلسلة ما لا يتناهى متميزة باعتبار الغير الخارج عنها ولا يلزم
تناهى ما لا يتناهى قال الثاني ان العلم العام بذاته تعالى صفة واحدة ولا نهاية
في التعلق والمتعلق اى العلم من حيث انه علم صفة واحدة قائمة بذاته عرض لها
تعلقات غير متناهية اى متعلقات غير متناهية وهذا ليس محالا كما سيأتي
في القدرة ولقائل ان يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله تعالى عالم بغير المتناهي
فغير معلوم وكل معلوم متميز فغير المتناهي متميز وتسليم ان كل متميز متناه
يلزم منه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان يمنع الكبرى فان المتناهي وغير معلومات
(ومن كل متميز متناه)
متميزان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي وان يقول على الجواب الثاني ان العلم
بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم القائم بذاته صفة واحدة قال الثاني الفرع
الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته خلافا لجمهور المعتزلة (والحكماء) وعلمه غير متحد بذاته
(اى معلومه)
خلافا للمشايخ فانهم ذهبوا الى ان علمه عبارة عن صور المعلومات المتحدة بذاته
حتى لا يلزم كثرة في ذاته وكذا قدرته اى انه تعالى قادر بقدرة مغايرة لذاته وفيه ايضا
خلاف المعتزلة لنا على ان علمه وقدرته زائدان على ذاته وجهان الاول ان البديهة
تفرق من قولنا ذاته ومن قولنا ذاته عالم قادر فلو كان العلم والقدرة عين ذاته
لم يكن بينهما فرق وهذا الفرق ضعيف لانه يوجب تغاير الاعتبار لا تغاير الحقيقة
(اى بين القولين)
لان غاية ما في الباب ان البديهة فارقة بين القولين في العقل لكن لا يلزم منه ان يكون البديهة

فارقة بينهما في الخارج والبحث فيه كما اذا قلنا زيد وزيد الكاتب فان البديهة تفرق
(اى بين القولين) (اى في الفرق الخارجي)
بين قولنا زيد وزيد الكاتب في العقل بمعنى ان مفهوم زيد منفردا غير زيد الكاتب
(اى جزء مفهوم)
مركبا لكن لا يلزم منه ان يكون الكاتب اعني المفهوم في الخارج مغايرا لزيد ومحل النزاع
انما هو كون الصفات امورا موجودة في الخارج مغايرة للذات الوجه الثاني ان العلم
اما اضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها ابو علي الجبائي وابو هاشم
الجبائي عالمية واما صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب اكثر الاشاعرة واما
عبارة عن صور المعلومات القائمة بعينها وهي المثل الافلاطونية او عبارة عن
صور المعلومات القائمة بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واياما كان فالعلم
غير ذاته تعالى وهو ظاهر وهذا ايضا ضعيف لانا لا نسلم انه يلزم من كون العلم عبارة
عن هذه الامور ان يكون غير الذات في الخارج غاية ما في الباب انه غير ذاته في العقل
وهو لا يستلزم كونه غير ذاته في الخارج واما قياس القول باتحاد العاقل بالمعقول
(اى كون العلم غير ذاته في العقل)
فقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد والقائلون بان الله تعالى لا يكون عالما بعلم مغاير
لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة الاول انه لا يجوز
(هذا الاستدلال للحكماء)
ان يقوم بذاته صفة لانه لو قامت بذاته صفة لكان ذاته مقتضيا لتلك الصفة
لان صفته تلك لا تكون ممكنة لافتقارها الى الذات وواجبة بالذات لامتناع كون
صفته معلولة لمنفصل واذا كان ذاته مقتضيا لتلك الصفة ولا شك في انه
(حال)
قابل لها لاتصافه بها فيكون ذاته قابلا وفاعلا معا لتلك الصفة وهو محال بانه

لا يجوز قيام صفة بذاته تعالى ولما كان كذلك فلا يكون العلم والقدرة صفتين زائدتين على ذاته تعالى
وهو المطلوب قلنا قد سبق جوابه في بحث العلل والمعلولات الوجه الثاني هو انه لا يجوز ان يقوم
بذاته تعالى صفة لانه لو قام بذاته تعالى صفة فان كان تلك الصفة قديمة لزم كثرة القدماء
والقول بكثرة القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد
كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلثة وتثليثهم هو اثباتهم للاقانيم الثلثة اقنوم الاب وهو
الوجود واقنوم الابن وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات
واحدة متصفة بهذه الصفات والاقنوم كلمة سريانية بمعنى الصفة وقيل بمعنى
الاصل ولما كان المثبت للقدماء الثلثة كافرا فما ظنك بمن اثبت ثمانية قدماء وهي الحيوة
والعلم والقدرة والارادة والكلام والابصار والسمع والبقاء كما هو مذهب اكثر
المتكلمين او سبعة كما هو مذهب ابي حنيفة القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة
ولزم التركيب في ذاته تعالى لانه تعالى يشارك الصفة في قدمه ويمتاز عن الصفة بخصوصيته
فلزم التركيب مما به المشاركة ومما به المباينة وهو محال وان كان الصفة حادثة
لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وهو محال واجيب عنه بانا نختار ان الصفة القائمة بذاته
تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مم وقوله والقول بها كفر بالاجماع ممنوع لان الكفر انما هو
القول بالذوات القديمة لا القول بالصفات القديمة فان قيل القول بالصفات
القديمة ايضا كفر فانه تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي الوجود والعلم
والحيوة وهي صفات قديمة اجيب بان النصارى وان سموها اقانيم من الاقانيم

التلثه

صفات الا انهم قائلون بكونها ذوات في الحقيقة لانهم قالوا ان اقنوم الكلمة اعني
العلم اتحد ببدن عيسى عليه السلام لان اليعقوبية منهم قالوا ان اقنوم الكلمة نزل من السماء
وتجسد بروح القدس وصار انسانا هو المسيح وهو اقنوم من اقنومين لاهوتي
وهو العلم وناسوتي وهو الجسد والمستقل بالانتقال والنزول هو الذات
لما عرفت من امتناع انتقال الاعراض فعلم انهم قائلون بالذوات القديمة فلهذا
كفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى فممنوع قولهم لانه تعالى يشارك
الصفة في قدمه مسلم وكذا قولهم ويمتاز عنها بخصوصيته لكن لا يلزم من التشارك
في القدم والتميز بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة
عن عدم المسبوقية بالعدم او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك
في القدم الذي هو عدمي الوجه الثالث هو ان عالمية الله وقادريته واجبة لامتناع
زوالها ولا يجوز تعليلها بالعلم والقدرة لان الواجب لا يكون معلولا فلا يكون عالميته
بسبب العلم وقادريته بسبب القدرة وهو المطلوب واجيب بان عالميته واجبة بالعلم
والعلم ايضا لاقتضاء الذات له لا ان عالميته واجبة لذاتها حتى يمتنع التعليل
وكذا الكلام في القادرية فانها ايضا واجبة بالقدرة الواجبة بالذات الوجه الرابع
لو كان علمه تعالى وقدرته لا متناع في ان يعلم ويقدر الى الغير لانه يحتاج في العلم الى العلم
وفي ان يقدر الى القدرة وهما غير الذات على ذلك التقدير فيكون الذات تعالى محتاجا
الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة موجبتين لمتعلقاتهما

العلمية والايجادية بها يكون الذات عالما قادرا فان الدعم بالاحتياج الى الغير

هذا المعنى يلزمه استحالته وان اريد بالاحتياج غير هذا المعنى فيتبين اولا حتى

نتصور فنتكلم عليه وفيه المقصد الرابع في الارادة اتفق الجمهور على انه

تع مريد وتنازعوا في معنى ارادته فقال الحكماء ارادته عبارة عن علمه المحيط

بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون نظام الوجود حتى يكون

على الوجه الاكمل وبان صدور الموجودات على هذه الكيفية واجب الصدور عنه

حتى يكون الموجود وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوقي ويسمون

هذا العلم عناية وفسر الارادة ابو الحسين البصري بعلمه تع بما في الفعل من المصلحة

الداعية الى الايجاد والنجار فسر الارادة بامر عدمي وهو كونه تع غير مغلوب ولا مكره

وفسر الكعبي الارادة بعلمه تع في افعال نفسه وبالامر في افعال غيره اي ارادته

لافعال نفسه عبارة عن علمه بها وارادته لافعال غيره امره بها وقال اصحابنا

المصنف اي الاشاعرة وابو علي وابو هاشم والقاضي عبد الجبار ان الارادة صفة

حقيقية زائدة على ذاته مغايرة لصفتي العلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته

على بعض ولنا على هذا المطلوب هو ان تخصيص بعض المقدورات بالتحصيل

دون بعض وتخصيص بعضها بالتقديم والتاخير بان يقع البعض في زمان سابق

على زمان آخر لا بد له من مخصص لان نسبة جميع المقدورات الى ذاته تع متساوية

لما مر ونسبة الازمنة الى جميع المقدورات على السوية لتساوي اجزاء الزمان

في الماهية فلو لم يكن مخصص وجب تخصيص الايجاد ببعض الحوادث وبوقت دون

آخر يلزم الترجيح بلا مرجح فعلم بانه لا بد من مخصص وذلك المخصص ليس هو نفس العلم

لان العلم متعلق بالمعلوم على ما هو عليه في نفسه فيكون تابعا للمعلوم وما هو تابع للشيء يستحيل

ان يكون مستتبعا له وفيه بحث لانه ان اريد بكون العلم (ان يكون بعد وجود المعلوم) تابعا للمعلوم انه لا

يحصل الا بعد المعلوم فهو ممنوع وانما يكون لو كان علم الله تع علما انفعاليا وهو تصور

الشيء بعد وجوده في الخارج وليس كذلك بل علمه تع علم فعلي وهو تصور الشيء اولا

ثم ايجاده ثانيا وليس هو القدرة ايضا لوجهين الاول ان القدرة من شانها

الايجاد والتاثير وذلك لا يقتضي الاختصاص بمقدور دون مقدور ووقت

دون آخر بل نسبتها الى جميع المقدورات والاوقات على وتيرة واحدة بلا

تخصيص ايضا بسبب القدرة فاذن لا بد من صفة غير العلم والقدرة لاجلها

اختص بعض المقدورات (اي كما لا تخصيص بسبب العلم) بالوقوع في اوقاتها المختصة بها وتلك الصفة هي الارادة

الثاني ان شان القدرة التاثير والايجاد وشان الارادة الترجيح والموجد

من حيث هو موجد غير المرجح من حيث هو مرجح لان الايجاد يتوقف على الترجيح

والموقوف غير الموقوف عليه فان القدرة غير الارادة وهو المطلوب لا يقال على

هذا الدليل لم لا يجوز ان يكون المخصص لتخصيص الحوادث باوقاتها المعينة

هو كون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين بان يمتنع وجود تلك الحوادث

في غير تلك الاوقات ويمكن فيها فلهذا اختص كل حادث بوقت معين او يكون المخصص

لان العلم تابع للوقوع فلو كان الوقوع تابعا للعلم لزم الدور

الوجه

فاذا كان الموجد غير المرجح يكون الايجاد غير الترجيح

كون وجود كل حادث مشروطا باتصال فلكي فما لم يحصل ذلك الاتصال لم يحصل ذلك الحادث او يكون علمه تع في الازل بحدوث كل حادث في ذلك الوقت المخصص له يرجح حدوث الحادث في الوقت المعين دون ساير الاوقات لان خلاف معلوم الله محال او علمه بما في حدوث كل حادث في الوقت المخصص به من المصلحة يرجح لان خلاف الاصلح محال بناء على ان رعاية الاصلح واجبة عليه تع نحن نعوض ادلته لانا نقول في الجواب عن البعض الاول ان المخصص لا يجوز ان يكون امكان وجود كل حادث في الوقت المعين لانه لو كان كذلك لكان كل حادث ممتنعا قبل ذلك الوقت ثم صار ممكنا فيه وهو باطل لان الممتنع لا يصير ممكنا لانه لو جاز ذلك لجاز ان يصير واجبا ايضا وح يستغني عن المؤثر وفيه نظر لان هذا الامتناع امتناع بالغير وهو لا ينافي الامكان فالممتنع انما هو انقلاب الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي وهذا انقلاب الامتناع بالغير الى الوجوب بالغير وهو ليس بممتنع بل واقع كما في وجود الحوادث وعن الثاني ان المخصص لا يجوز ان يكون هو الاتصالات في الحركات والاوضاع الفلكية لانه لو كان كذلك فالكلام في تلك الاتصالات والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في هذه الحوادث بان نقول لا بد لوقوع هذه الاتصالات من مخصص وذلك لان الافلاك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه وهو كون الفلك الاعلى منها متحركا من المشرق الى المغرب والباقية بالعكس كذلك امكن ان يتحرك على خلاف هذا الوجه بان يتحرك الفلك الاعظم من المغرب الى المشرق والباقية بالعكس وكذا

فان قيل وهو وعلته ممتنع ولعله واجب

امكن حركة فلك البروج بحيث يكون منطقة البروج هذه الدائرة امكن ان يتحرك بحيث يكون منطقة البروج دائرة غير هذه بان يتحرك مثلا من الجنوب الى الشمال وكما امكن وقوع كوكب معين في جانب معين من فلك البروج امكن ان يكون في جانب غير الجانب الذي هو فيه بان يكون الكوكب الذي هو الآن شمالي عن منطقة البروج جنوبيا عنه فلا يكون من علة التخصيص لان المحتاج الى المخصص لا يكون مخصصا فلا بد ان يستند الى الله تع وفيه نظر لانا لا نسلم ان شيئا من صور الفلكيات مخصصا بلا مخصص لم لا يجوز ان يكون تعيين الحركة من المشرق الى المغرب وعكسه وتعيين الجهات في السرعة والبطوء وتخصيص الجهة والوضع بسبب مادة كل فلك او صورته لان هيوليات الافلاك وصورها مختلفة او بسبب اخر لم يعجز عقول البشر عن ادراكها بالتفصيل وعن الثالث ان المخصص لا يجوز ان يكون علمه تع في الازل بحدوث كل حادث في وقته لان العلم بان الشيء سيوجد في ذلك الوقت اي يكون وجوده بحيث يختص بذلك الوقت بهذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت يكون سابقة على العلم بوجود ذلك الشيء في ذلك الوقت فلا يكون هذه الحيثية اي كونه بحيث يختص وجوده بذلك الوقت مستفادة من علمه تع والا لكان علمه تع سابقا على هذه الحيثية ويلزم الدور وعن الرابع ان المخصص انما يجوز ان يكون علمه تع لمصلحة حدوث الحادث في الوقت المعين ان لو وجب عليه رعاية الاصلح لكن رعاية الاصلح غير واجبة عليه على ما سنذكر في البحث الرابع

يوجه ان يقال العلم بان التي سيوجد تابع لكون عينه سيوجد لو كان فكونه بحيث سيوجد لزم الدور لا يجب ذلك العلم حدسي

[illegible] الوقت [illegible] لكل شي [illegible]

فمن الباب الثالث احتج المخالف للقول بانه تعالى مريد بان ارادته تعالى ان تعلقت
بشيء لغرض كان مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره وكان الباري ناقصا لذاته
مستكملا بغيره وهو محال وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث
على الله محال ولم يذكر الشق الثاني من الترديد في المتن لعل ذلك سهو من الناسخ واجيب
بان تعلق الارادة بالمراد لذاتها فان ارادة الله تعالى منزهة عن الاغراض بل هي واجبة
التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها لا لغرضها قوله فرع ارادته هذا
فرع على كونه تعالى مريدا فمدلول ارادته تعالى غير محدثة عند الاشاعرة وقالت المعتزلة
ارادته تعالى قائمة بذاتها وحادثة لا في محل لانه لو كانت في محل فاما ان يكون ذلك المحل
ذاته او غيره والاول باطل لامتناع كونه تعالى محلا للحوادث والثاني ايضا كذلك
لاستحالة قيام صفة الشيء بغيره وقالت الكرامية ارادته تعالى صفة حادثة
في ذاته لجواز كونه تعالى محلا للحوادث عندهم لنا على كون ارادته غير محدثة
وجهان الوجه الاول ان ارادته ليست بمحدثة لان وجود كل محدث موقوف
على تعلق الارادة اتفاقا فلو كانت ارادته تعالى محدثة لاحتاجت الى ارادة
اخرى ويتسلسل الكلام الى تلك الارادة ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان ارادته
تعالى لو كانت حادثة فان كانت قائمة بنفسها لا في محل كما هو مذهب المعتزلة
فباطل لان قيام الصفة بنفسها غير معقول لاستحالة وجود عرض لا في محل ومع
كونه غير معقول كان اختصاص ذاته تعالى بارادته تخصيصا بلا مخصص لان نسبة

الارادة

الارادة الى جميع الذوات على السواء وكونها لا في محل مفهوم سلبي لا يصلح ان
يكون مخصصا للارادة التي هي امر وجودي وان كانت قائمة بذاته تعالى كما هو
مذهب الكرامية فباطل ايضا لان قيام الصفة الحادثة بذاته يقتضي كونه
في معرض الحوادث بذاته تعالى قوله الفصل الثاني في سائر الصفات اي بقية
الصفات يعني الصفات الثبوتية التي لا يتوقف افعاله عليها لان لفظ
السائر (اي الاسم) يجيء على معنيين احدهما الجميع والثاني الباقي وههنا بمعنى الباقي لانه قال
من قبل الباب الثاني في صفاته وذكر فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف
عليها افعاله والثاني في سائر الصفات اي التي لا يتوقف افعاله عليها وهي
السمع والبصر وغير ذلك وفي هذا الفصل مباحث البحث الاول في السمع والبصر
دلت الحجج السمعية على انه تعالى سميع بصير اي له هاتان الصفتان لقوله تعالى
انه هو السميع البصير ونحوه من الايات الدالة عليه وليس في العقل ما يصرف
تلك الحجج عن ظواهرها اذ لم يقم دليل عقلي على امتناع اتصافه بهاتين الصفتين
حتى يصرف تلك الحجج عن ظواهرها كما في المتشابهات بحسب الافراد سلك الحجج
حتى يثبت مدلولها ولما ثبت مدلولها اعني السمع والبصر يكون الله تعالى عالما
بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها لان المقتضي لهاتين الصفتين ذاته
تعالى ونسبته الى الجميع على السواء كما عرفت في العلم والقدرة وكونه عالما بالمسموعات
والمبصرات هو المعنى بكونه سميعا بصيرا فثبت اتصافه تعالى بهاتين الصفتين

احترز عن الايات التي تمسك بها المجسمة على مذهبهم

وهو المطلوب واعلم ان العقل يحكم باستحالة ادراكه تعالى بالآلات جسمانية فسمعه تعالى يكون

السمع والبصر في حقه تعالى بالآلات جسمانية فيكون راجعا الى العلم بالمسموعات

والمبصرات كما هو مذهب حكماء الاسلام والكعبي وابي الحسين البصري والى صفة

لغوي غير العلم بالمسموعات والمبصرات لكن لا يكون بالآلات جسمانية كما هو مذهب

الجمهور من اصحابنا ومن المعتزلة والكرامية فانهم قالوا انهما صفتان زائدتان

على العلم بالمسموعات والمبصرات واستدلوا عليه بان الحجج السمعية قد دلت

على انه تعالى سميع بصير ولفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات

والمبصرات وصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لا يجوز الا عند المعارض وليس

في العقل ما يصرف الحجج عن ظواهرها ولقائل ان يقول كما انهما ليسا بحقيقتين في العلم

بالمسموعات والمبصرات كذلك ليسا بحقيقتين في صفة لغوي لا يكون بآلة جسمانية

مخصوصة وهي الاذن والعين على ما يدل عليه وضع هاتين اللفظين واذا تعذرت

الحقيقة يحمل النص على المجاز الذي يلزم حقيقتهما وهو العلم بالمسموعات والمبصرات

واما اثبات صفة زائدة على ذلك فلا قرينة توجب اعتبار ذلك واستدل على

هذا المطلوب بدليل مدخول وتقريره ان تعالى انه تعالى حي والحي ان لم يتصف

بالسمع والبصر يكون ناقصا لصحة اتصاف كل حي بهما فلو لم يتصف الله تعالى بهما لكان

ناقصا وهو محال وهذا الدليل ضعيف لانه موقوف على ثبوت مقدمتين احدهما ان كل حي

يصح ان يتصف بهما وثانيهما ان عدم اتصاف الحي بهما نقص ولمخالف ان يمنعهما

بان نقول لا نم ان كل حي يصح ان يتصف بهما فان اكثر الهوام لا سمع لها والعقرب

والخلد لا بصر لهما ولا نم ان عدم اتصاف الحي بما يصح اتصافه به نقص فان الانسان

الزاهد الورع يمكن اتصافه من حيث هو انسان بالفسوق والفجور وليس عدم اتصافه

بهما نقصا وايضا ان كان عدم السمع والبصر نقصا لكان عدم الذوق واللمس ايضا

نقصا ويمكن ان يقال ايضا ان عدم اتصاف الواجب بهما انما يكون نقصا ان لو

كان من شانه السمع والبصر وهو ممنوع قوله لزم قدم المسموع والمبصر

وهو باطل عندكم لحدوث ما سوى الله تعالى عندهم قوله واجيب عنه بتقرير الجواب

ان السمع والبصر صفتان قديمتان يستعد المتصف بهما لادراك المسموعات

والمبصرات صفتان قديمتان وادراكهما يتعلقهما بالمسموع والمبصر عند وجودهما

فلا يلزم منه قدم المسموع والمبصر وهذا الجواب لا يستقيم على قول من يفسر

السمع والبصر بعلم المسموعات والمبصرات لو يغير المعلوم يوجب تغير

العلم لما عرفت اللهم الا ان يقال علمه بالمسموعات والمبصرات على وجه كلي لا على

وجه جزئي لكن ذلك خلاف مذهبهم قوله وثبوت نبوته غير موقوف على كونه

متكلما الا انا لما راينا ظهور المعجزة على يد من ادعى النبوة وعلمنا ان الكاذب لا يجوز

ظهور المعجزة على يده حصل لنا علم يقيني بان المدعي للنبوة نبي صادق سواء

علمنا انه متكلم اولا وكل مقدمة لا يتوقف ثبوت النبوة عليها يجوز اثباتها

بقول الانبياء لعدم افضائه الى الدور قوله وكلامه عند الاشاعرة عن نفسي

بحرف ولا صوت يقومان بذاته تعالى لما مر خلافا للحنابلة والكرامية لكون الاصوات
والحروف حادثة وامتناع قيام الحوادث بذاته لما مر وليس ايضا بحرف وصوت
يقومان بغيره خلافا للمعتزلة فانهم ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه يوجد
الحروف والاصوات في الاجسام وهو باطل لاستحالة قيام الصفة بغيره ولهم
ان يقولوا معنى كونه تعالى متكلما عندنا كونه موجدا للحروف والاصوات
وكونه موجدا لها ليس قائما بغيره حتى يلزم قيام صفة الشيء بغيره فالوا قوله
بل هو المعنى القائم بنفسه المعبر عنه بالعبارات المختلفة المتغيرة لا العقل
لا يأبى ذلك والمراد باختلاف العبارات اختلافها بكونها عربية وسريانية وعبرانية
وفارسية وتركية وغيرها قوله المغاير للعلم والارادة اما انه مغاير لعلمه تعالى
فلانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه تعالى بانه لا يؤمن فلو كان عين علمه لامتنع ذلك
واما انه مغاير للارادة فلانه يمتنع ارادته تعالى لما يخالف علمه تعالى لانه لو اراده
وجب وقوعه ولو وجب وقوعه كان علمه تعالى بانه لا يؤمن جهلا وهو على الله تعالى محال
قوله والاطناب في ذلك اي في ماهية كلامه وفي مغايرته للعلم والارادة تطويل
الثالث المبحث الثالث في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى انه تعالى باق
(وهو استمرار الذات)
ببقاء قائم به اي البقاء صفة قائمة بذاته تعالى وهو باق بها وتبعه القاضي وامام
الحرمين والامام الرازي واحتجوا على نفيه بوجهين الوجه الاول ان البقاء لو كان
(وقالوا انه تعالى باق بذاته)
موجودا لكان باقيا والا لامتنع ان يكون موجبا لبقاء الذات ولو كان باقيا

(لان غير الباقي لا يوجب البقاء)

كان له بقاء آخر فيكون ذلك البقاء ايضا باقيا ببقاء آخر ولزم التسلسل الثاني
ان كونه تعالى باقيا لو كان لبقاء قائم به ولا شك ان البقاء غير الذات لكان واجب الوجود
لذاته واجبا بالغير هف لما عرفت ان الموصوف بالذات ينافي الموصوف بالغير
وفيه نظر لان غاية ما يلزم ذلك ان يكون ذاته مستلزمة لبقائها موجبة له
ولا يلزم من ذلك ان يحتاج في بقائها الى غيرها بل البقاء لكونه من صفاته التابعة
لها يكون محتاجا الى الذات على انه لا معنى للبقاء القائم به الا كونه تعالى باقيا فلا يوجه
لقولهم كونه باقيا لو كان لبقاء قائم به لزم تعليل احدهما بالآخر تعليل الشيء
بنفسه واحتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على ان البقاء صفة وجودية زائدة
على ذات الباقي بان الشيء الحادث حال حدوثه لا يكون باقيا لان البقاء عبارة
عن حصول الذات في الزمان الثاني او مشروط به وفي ذلك ثم حال الحدوث
ثم يصير باقيا بعد ذلك فهذا التغير والتبدل ليس في ذات الحادث
لان الذات ليس مما لم يكن ذاتا ثم صار ذاتا ولا في عدم البقاء لان عدم البقاء
يستحيل ان يصير بقاء بل في صفة زائدة هي البقاء وهو المطلوب ونقض
هذا الدليل لان الشيء الحادث لم يكن حادثا ثم صار حادثا وهذا التبدل ليس
في الذات ولا في عدم الحدوث بعين ما ذكرتم فيكون في صفة حادثة هي الحدوث
لكن الحدوث ليس امرا ثبوتيا لما مر في بحث القدم والحدوث ولما ابطل المصنف
ما احتج به الشيخ اراد ان يحقق معنى بقاء الله وبقاء المحدثات حتى يعلم ان

(لان الذات الباقية في الزمان الثاني هي الذات الحاصلة في الزمان الاول)

البقاء هل هو صفة ثبوتية اولا وكلامه ظ قوله وصفات لو نفي اعتراما تمام
المذكور ابتنها الشيخ ابو الحسن الاشعري قوله للظواهر الواردة اى من الايات
الواردة نحو قوله تع الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله كل
شيء هالك الا وجهه وقوله انك باعيننا قوله قلنا الامكان بالذات اى لانم
ان القدرة متعلقة بامكان المقدور وهو ثبوتي فيه لان الامكان للممكن بالذات
وما بالذات لا يكون بالغير بل الحق في ذلك ان التكوين هو التعلق الحالي اى هو
تعلق الارادة بالمقدور حال الايجاد ولذلك يترتب عليه وجود المقدور كما يدل عليه
فاء التعقيب التي في النص الدالة على الترتيب ولما كان التكوين عبارة عن التعلق
المذكور لا يكون صفة قديمة لله تع واعلم ان الحنفية انما اخذوا التكوين من قوله تع
انما قولنا لشيء الاية بحمل قوله كن مقدما على الكون وهو المسمى بالامر والكلمة والتكوين
والاختراع والايجاد الفاظ تشترك في معنى وتتباين بمعان والمسوق فيه كون الشيء
موجدا من العدم ما لم يكن موجودا وبخواص تعلقها من القدرة لا انها مساوية النسبة
الى جميع المقدورات وهو خاص بما يدخل منها في الوجود قوله السادس المبحث السادس
في ان الله تع يصح ان يرى في الاخرة على معنى انه يصح ان ينكشف لعباده المؤمنين الانكشاف
انكشاف البدر المرئي اى يحصل لنا علم بذاته تع نسبة ذلك العلم الى العلم
الحاصل لنا الان نسبة العلم بالبدر المرئي بعد ذلك الى العلم به قبل رؤيته
كما اشار الصادق اليه بقوله ستروه ربكم كما ترون القمر ليلة البدر خلافا

للمعتزلة

للمعتزلة فانهم ينكرون كونه تع مرئيا وتلك الرؤية تكون من غير ارتسام صورة
المرئي في الرائي ومن غير اتصال شعاع بالمرئي على اختلاف المذهبين ومن غير
حصول مواجهة خلافا للكرامية والمشبهة فانهم انما جوزوا رؤيته لاعتقادهم
كونه تع في المكان والجهة اما الاول وهو الانكشاف التام فيدل عليه وجوه اربعة
سمعية الوجه الاول ان موسى عليه السلم سال الرؤية بقوله ارني انظر اليك فلو
استحال الرؤية لكان سوال موسى جهلا ان لم يكن عالما باستحالتها وعبثا
ان كان عالما بها وكلاهما على الانبياء محال قوله ولقائل ان يقول ان سواله كان
عن لسان قومه بدليل قوله تع حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة
وقوله تع حكاية عنهم حين اخذتهم الصاعقة افتهلكنا بما فعل السفهاء
وقوله تع فقد سالوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة وح لا يكون
سوال موسى جهلا لكونه عالما باستحالتها ولا عبثا لجواز ان يكون قصده
بذلك اسماع قومه قوله تع لن تراني ليتنبهوا بذلك على استحالة رؤيته
ولا يعودوا الى السوال اما من موسى عليه السلم الثاني انه علق الرؤية باستقرار
الجبل بقوله فان استقر مكانه فسوف تراني واستقرار الجبل من حيث
هو استقرار الجبل ممكن ولما كان المتعلق عليه وهو استقرار الجبل ممكنا
كان المتعلق وهو الرؤية ممكنا ايضا وهو المطلوب واما قال من حيث هو
لانه بعد وجود ذلك الشرط ان لم يحصل المشروط يلزم الكذب في كلام الله تع وهو محال
اى من حيث هو جبل لئلا يقال انه علق الرؤية على شرطه وهو استقرار الجبل

حال كونه متحركا وهو حال النظر الى الجبل لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صار

بمعنى المستقبل اي ان صار مستقرا انه فسوف تراني وما صار مستقرا

في الزمان المستقبل والا لوجب حصول الروية لوجوب حصول المشروط

عند حصول الشرط الذي هو بمنزلة العلة ولم يتحقق حصول الروية بالاتفاق

فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال

ما علق الله الروية باستقراره كان متحركا واستقراره من حيث هو متحرك محال

فالمعلق عليه لا يدل على امكان الروية الوجه الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة

الى ربها ناظرة والنظر حقيقة في الروية فان قيل النظر لا يدل على الروية ولهذا

يقال نظرت الى الهلال فلم اره اجيب بان النظر وان كان حقيقة في الروية

دالا عليها لكنه قد يطلق ويراد به تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرويته مجازا اطلاقا

للسبب وارادة للمسبب والمراد من النظر في قول من قال نظرت الى الهلال فلم اره المعنى

الثاني بقرينة فلم اره فيكون له تاويل آخر وهو ان نحمل لفظ الى على قصد الآلاء وحينئذ يكون

معناها وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة ويكون الى مفعولا مقدما

لقوله ناظرة وقيل هذا التاويل باطل لان الانتظار سبب التنغص والآية مسوقة

لبيان النعم واجيب بان الآية دالة على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله

وجوه يومئذ ناضرة سابقة على حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار

في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة تظن الآية اي تظن ان يفعل بها

فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار

اهل النار في النار فقد فعل بها الفاقرة ولما كانت تلك الحالة سابقة على الاستقرار

كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع نضارة الوجه ومثل ذلك

الانتظار لا يكون مستدعيا للتنغص كما ان انتظار الملك وعطائه لا يكون موجبا

للتنغص اذا تيقن وصوله وانتظار العذاب بعد الانذار بوصوله غم يستتبع بسارة

الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه وقيل نحمل على اضمار

المضاف وهو الثواب وح يكون المراد ما مضى الى ربها ناظرة فالناظرة

اما من الانتظار وهو من النعم لما مر او من الروية او من تقليب الحدقة وههنا

ايضا من النعم لان روية الثواب او تقليب الحدقة نحوه بعد البشارة من النعم

قلنا عليه اضمار الثواب اضمار للزيادة من غير دليل الوجه الرابع قوله تعالى كلا

انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فان الآية تدل على ان الله تعالى توعد الكفار على انهم

يوم القيمة محجوبون عن الله تعالى وذلك يقتضي ان لا يكون المومنون محجوبين عند الله

والا لم يكن لتخصيص الحجاب للكفار وايعادهم عليه فائدة ولما لم يكونوا محجوبين

عنه تعالى فيرونه وهو المطلوب واما الثاني وهو عدم الارتسام او اتصال الشعاع

والمواجهة فلتعاليه عن الجهة والمكان لما مر في المبحث الثاني من الفصل الثاني

في الالهيات قوله واستدل بهذا الدليل ايضا على جواز روية الله تعالى مدخول

وتقريره ان يقال ان الجسم مرئي لانا نرى الطويل في العريض والطول المرئي

ليس بعرض لانه لو كان عرضا لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مولف من اجزاء
لا تتجزى موجودة بالفعل فالطول اما ان يكون قائما بجزء واحد من الاجزاء التي
يتألف الجسم منها فيكون ذلك الجزء اكثر مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة
فيكون جسما هف واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد
بمحال كثيرة وهو مح ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون الطول قائما بالمجموع
من حيث هو المجموع وهو امر واحد كما ان هيئة البيت قائمة بمجموع اجزائه
والمحال ان يقوم العرض الواحد بكل واحد من الاجزاء فقط ا فقط وقد عرفت
ذلك في تحقيق معنى امتناع قيام العرض الواحد بمحلين او اكثر ولما كان الطول
جوهرا فيكون الجوهر مرئيا والعرض كاللون الضاهر فالعرض والجوهر مشتركان
في صحة الروية والحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للروية مشترك
بين الجوهر والعرض فلا مشترك بينهما الا الحدوث او الوجود والحدوث لا يصلح
للعلية لانه عدمي لانه عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا
يصلح للعلية فتعين الوجود لها فالوجود هو المصحح للروية والوجود معنى
مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للروية متحقق في الواجب فيصح رويته واعترض
عليه بانا لا نم ان الطول عرض بل المرئي هو الجواهر المفردة بعضها مع بعض
والتاليف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي العرض لا الجوهر وهذا المنع
ضعيف لان التاليف اجزاء متعاددة وهو عرض مرئي ولهذا قواه المصنف بقوله والصحة

عدمية فلا تحتاج الى سبب اي سلمنا ان المرئي جوهر لكن لا نم ان صحة الروية معللة
بعلة فان الصحة عدمية لما عرفت في ان الامكان امر عدمي والامور العدمية
لا تحتاج الى سبب وان سلم احتياج صحة الروية الى سبب مصحح لكن لا نسلم
وجوب كون السبب مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان
في اثر واحد بالنوع سلمنا ان السبب يجب ان يكون مشتركا لكن لا نم حصر
المشترك في الحدوث والوجود لم لا يجوز ان يكون امرا ثالثا مغايرا لهما سلمنا
ان المشترك منحصر فيهما ولكن لا نم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث
عدمي قلنا مم وقولكم والعدمي لا يصلح للعلية مم لانه يصلح ان يكون علة للعدمي
وصحة الروية لما كانت عدمية جاز ان يكون لامر عدمي وان سلم ان المصحح
هو الوجود فلم قلتم انه يلزم من حصوله في حق الله تع حصول الصحة فلم لا يجوز
ان يمتنع رويته لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر كما يعتبر في تحققه
حصول المقتضي يعتبر ايضا وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله تع
او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الروية ومما يحققه ان الحي مصحح
للجهل والشهوة وحيوة الله تع لا تصححهما قوله احتج المعتزلة على امتناع
روية الله تع بوجوه ستة الاول هو ان قوله تع لا تدركه الابصار يقتضي ان لا تدركه
الابصار في شيء من الاوقات لان قولنا تدركه الابصار موجبة نقيض قولنا لا تدركه
الابصار بدليل استعمال كل من القولين في تكذيب الآخر وصدق احد النقيضين

احتج المعتزلة

يستلزم كذب الآخر وصدق قوله تع لا تدركه الابصار يوجب كذب قولنا يدركه بعض الابصار سواء كان بصرا واحدا ومتعددا فالقائل بالتفصيل واجيب عن الوجه الرابع بانّ الادراك عبارة عن الروية على سبيل الاحاطة من جميع جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما يكون في المرئي الذي له جوانب فيعني الآية نفي الروية على سبيل الاحاطة ونفي اخص من الروية مطلقا ولا يلزم من نفي الخاص نفي العام وثانيهما هو ان معنى الآية لا يدركه جميع الابصار لكون الابصار جمعا محلّى باللام وهو يفيد العموم كما بيّن في موضعه فيكون في قوة قولنا لا يدركه بعض الابصار لانه رفع للايجاب الكلي وهو لا ينافي ادراك بعض الابصار اياه لان السالبة الجزئية لا تنافي الموجبة الجزئية وقوله يدرك بعض الابصار كاذب عند القائل بالتفصيل ممنوع فان ابصار الكفار لا تدركه بالاتفاق والجواب الاول ليس بصحيح لانا لا نسلم ان ادراك الشيء عبارة عن رؤيته على سبيل الاحاطة لانهم يقولون ادركت الشيء ولا يريدون ادراكه من جميع جوانبه بل الجواب الصحيح ان الله تع نفى الادراك بالابصار الذي هو شرط ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفي الحالة التي تحصل بعد حصول هذين الشيئين من غير حصول احدهما وكذا احدهما
الجواب الثاني لان هذه الآية وما قبلها في معرض المدح فيكون نفي الابصار مدحا ويلزم من ذلك ان يكون الابصار نقصا فيكون المراد عموم السلب لا سلب العموم ولقائل ان يقول المدح هو نفي الادراك البصري ولا يلزم منه نفي الادراك مطلقا الثاني قوله تع لموسى عليه السلم حين سأل الروية لن تراني لان كلمة لن للتابيد باتفاق اهل اللغة وبقوله

تع قل لن تتبعونا فيلزم نفي روية موسى عليه السلم ابدا ويلزم منه ذلك في غيره لعدم القائل بالفرق واجيب بمنع كون كلمة لن للتابيد في النفي فانه لتاكيد النفي بدليل قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه قيد بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم تابيد النفي لانهم يتمنون في الآخرة وان سلّم فلم لا يجوز ان يكون المراد بالتابيد ههنا طول المدة كما في الخلود في قوله تع ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها على ان نفي الروية على التابيد لا يقتضي نفي صحة الروية وللمعتزلة ان يمنعوا كون الخلود لا بمعنى طول المدة فانه عندهم للتابيد الثالث قوله تع ما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحي باذنه ما يشاء آية نفي الروية وقت الكلام لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة وكل منها يستلزم عدم الروية اما الوحي فلانه لا يكون حيث فيه فلا يكون عند الروية واما من وراء حجاب فظاهر انه يستلزم عدم الروية واما ارسال الرسول وايحاؤه فانه ايضا يدل على عدم المشافهة المستلزم لعدم الروية واذا انتفت الروية في وقت الكلام ففي غير وقت الكلام لعدم القائل بالفرق واجيب بانا لا نسلم ان الوحي ينافي الروية لان الوحي هو كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم بذلك الكلام محجوبا عن السامع او لم يكن ولو كان عبارة عن الكلام الذي يكون المتكلم به محجوبا لكان قوله او من وراء حجاب لغوا بلا فائدة وانه باطل وفيه نظر لانه انما يكون لغوا ان لو لم يكن المراد بالوحي هو الالهام كما ذكره المفسرون

ذموع. واما الشرعة فلا تناسب مقتضى المقام لان الآية تنبئ عن عظمة الله تعالى
وسرعة الكلام لا يدل على العظمة الرابع انه تعالى استعظم طلب رؤيته ورتب
الوعيد والذم على طلب رؤيته فقال الله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك اي الرؤية
فقالوا ارنا الله جهرة ولذلك رتب الذم والوعيد على طلب الرؤية في قوله تعالى
حكاية عن الكفار وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا
لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا وقال الكفار وهم الذين لا يرجون
لقاءنا هلا انزل علينا الملائكة ليخبرونا ان محمدا عليه السلام نبي مرسل او نرى ربنا فيخبرنا
بذلك ويأمرنا باتباعه وتصديقه ثم اقسم الله تعالى فقال لقد استكبروا في انفسهم
بطلب الرؤية وعتوا بذلك عتوا كبيرا اي طغوا طغيانا وعنادا عظيما فعلم ان
طلب الرؤية يستلزم الذم والعقاب ولا يجوز ان يرى في الآخرة والا لوجب
ان يتعاقبوا بها وهو باطل لان القايل بالرؤية انما يقول ان الرؤية اعظم المثوبات
واجلها فكيف يكون سببا للعقاب واجيب عن هذا الوجه بان الله تعالى انما استعظم
طلب رؤيته ورتب الذم والوعيد عليه لاجل انهم طلبوا الرؤية تعنتا وعنادا
بدليل انهم طلبوها في الدنيا قبل اعطاء الله تعالى لابصارهم القوة التي يقوون بها
على رؤيته فلذلك استعظمه ورتب الذم والوعيد عليه والدليل على ذلك انه تعالى ذمهم
بعدم رجائهم لقاء الله في الآخرة لقوله لا يرجون لقاءنا اي في الآخرة فعلم بان انقطاع
الرجاء عن رؤية الله في الآخرة مذموم فيثبت جواز رؤيته في الآخرة لانه لولا ذلك لكان انقطاع

الرجاء عن رؤيته فعلم ان الذم انما هو مترتب على طلب رؤيته في الدنيا لا في الآخرة
فلا يستلزم المطلوب الخامس ان الابصار في الشاهد اي فيما عندنا من المبصرات
يجب لها تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة فانها اذا كانت غير
سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشيء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته
لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائي والمرئي كالجسم المحاذي للرائي
او كون المرئي في حكم المقابل كالاعراض القائمة بالجسم المقابل فانها في حكم محاذاتها
المقابل وكالصور المحسوسة في المرآة المقابلة للرائي فانها لكونها قائمة بالمرآة
المقابلة في حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئي في غاية القرب وخامسها ان لا يكون
المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان
لا يكون المرئي في غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا
نعلم بالضرورة انا لا نبصر عند عدم احد هذه الشرائط ونبصر لما حصل هذه
الشروط والا اي وان لم يجب رؤية الشيء لما حصل هذه الشرائط جاز ان يكون
بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة اي المقابل وما في حكمه
وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية الصغر
وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما يعتبر فيما شأنه
ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عنهما بقي شرطان سلامة الحاسة وجواز الرؤية
وسلامة الحاسة حاصلة الآن فلو صح رؤيته وجب ان نراه لحصول الشرطين اللازم

اذ العرض لا يكون مقابلا حقيقة حدس

فان الانسان يرى وجهه في المرآة وليس الوجه مقابلا للنفس الا ان الشعاع يخرج من العين الى المرآة ثم ينعكس من المرآة الى الوجه فيكون الوجه حاضرا ما يحكى المقابل لنفسه حدس

باطل فالملزوم مثله واجيب بان الغايب عن الحس وهو ما ليس من شانه ان يكون محسوس
وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى يتوقف على شرط لم يحصل الآن
وهو ما يخلقه تعالى في الابصار بعد البعث من قوة يقوى بها على رؤيته او بانه
لم يكن الرؤية واجبة الحصول عند تحقق هذه الشرايط فانها بخلق الله تعالى والشروط
الثمانية معدات فلا يجب الرؤية عند وجودها فلم قلتم انه ليس كذلك السادس
انه تعالى لا يقبل المقابلة والانطباع لانهما مستلزمان للجسمية والله تعالى منزه عنها
وكل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع
الكبرى فانا لا نسلم ان كل مرئي مقابل ومنطبع في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى
باطل لاختلاف العقلاء في صدقها وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى
ايانا فانه ليس بيننا وبينه مقابلة وانطباع فصل الباب الثالث في افعاله في هذا
الباب مسايل الاولى في افعال العباد قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان افعال
العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا تاثير لقدرة العبد فيها اصلا وقال
القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقعة بقدرة الله تعالى وكون الفعل طاعة كالصلوة
ومعصية كالزنا صفات للفعل تقع بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو
الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد
اي الله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة توجبان الفعل
المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل مجموع قدرة الله تعالى

وهذا المذهب ... بالعدل

وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله بالاختيار لا على سبيل الايجاب
واعلم انه لا خلاف في ان للعبد قدرة لانا نعلم بالضرورة ان بعض الافعال مقدورة
للعبد كالقيام والقعود وغيرهما وبعضها غير مقدور كالطيران الى السماء وغير
ذلك فليس محل النزاع ثبوت القدرة للعبد وعدم ثبوتها بل النزاع في ان لقدرة
العبد تاثيرا في فعله اولا وعلى تقدير ان يكون لقدرة العبد تاثير في فعله لا يخلو
ان يكون التاثير في ذات الفعل او صفة من صفاته وعلى تقدير ان يكون في ذات
الفعل لا يخلو من ان يكون ذلك التاثير على سبيل الايجاب او الاختيار وعلى تقدير
ان يكون على سبيل الاختيار لا يخلو اما ان لا يكون ذلك التاثير مستقلا او لا والاول
مذهب الاشعري والثاني مذهب القاضي والثالث مذهب الحكماء والرابع مذهب
الاستاذ والخامس مذهب المعتزلة وينبغي قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل
من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبورا فلا يكون الفعل اختياريا وان لم
يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح احد
طرفي الممكن لا لمرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد
نقول التقسيم فيه ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا
يكون من فعله ويلزم الجبر قيل المعتزلة يقولون معنى الاختيار هو استواء
الطرفين بالنسبة الى القدرة ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة فمتى
حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف

لاستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها فان امتنع ترك الفعل من العبد
عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار وانما يلزم ذلك لو كان امتناع
ترك الفعل بعدها واما اذا كان بالارادة فلا اجيب بان هذا الذي ذكرتم
عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام
ليس في ابطال قول ابي الحسين البصري المعتزلي الثاني هو ان العبد لو اوجد فعله باختيار
لكان عالما بتفاصيل فعله لان القصد الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة
الكلي الى جميع الجزئيات على السواء ولانه لو جاز ان يكون الموجد بالاختيار
لشيء غير عالم به على التفصيل لانسد علينا باب اثبات كونه تعالى عالما
بكل الموجودات لجواز ان يصدر عنه العالم بما فيه من الموجودات
مع عدم علمه بشيء منها ح وهو باطل واذا كان عالما بتفاصيل فعله فيكون
الفاعل للحركة البطيئة الذي يفعل السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها
يحيط علمه بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وبعدد احيازه تلك السكنات
وهو باطل لانه لا شعور له بشيء من ذلك وفيه بحث لان اثبات كونه تعالى عالما
اي بعدد تلك السكنات وبعدد احيازها
بكل الموجودات لا يتوقف على اثبات ان كل ما يفعل بالاختيار فهو عالم
بفعله بل قد يستدل عليه باحكام فعله واتقانه وغير ذلك من الدلايل التي مر ذكرها
سلمناه لكن لا نم ان العبد الموجد للحركة البطيئة ليس عالما بتفاصيل فعله من
الحركات والسكنات واحيازهما غايته ما في الباب انه لا يعلم ذلك على التفصيل

لم يبق على ذكر بعد فراغه من فعله على ان البطوء ليس بتخلل السكنات
كما عرفت الثالث انه لو كان العبد مختارا في افعاله وبالفرض مراد العبد
مراد الله تعالى بان يريد العبد مثلا تسكين جسم في زمان معين واراد الله
تحريكه في عين ذلك الوقت فان وقع مراد كل منهما لزم الجمع بين النقيضين
وان لم يقع مراد واحد منهما لزم رفع النقيضين وان وقع مراد احدهما
دون الآخر لزم الترجيح بلا مرجح لان قدرة الله تعالى وان كانت اعم من قدرة
العبد لانه قادر على ما لم يقدر العبد عليه لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور
المعين على سواء اي متساويتان لقدرة العبد لان كل واحد منهما مستقل
بالتأثير في هذا المقدور واذا كان كذلك امتنع ترجيح قدرة الله تعالى
على قدرة العبد لامتناع الترجيح بلا مرجح وفيه نظر لان القدرتين ليستا
بمتساويتين في الاستقلال بالتأثير بل هما متفاوتان في القوة والضعف
فالضعيف وان قدر على فعل بالاستقلال بعد علم القوي لكن القوي
يقدر على منعه من ذلك الفعل وهو لا يقدر على منع القوي فيجاذبهما عن
حركة ذلك الجسم ولا يلزم الترجيح من غير مرجح وكان هذا الدليل ماخوذ
من دليل التمانع في ابطال كون الاله اكثر من واحد فهناك يمشي لان الالهة
تفرض متساوية القدرة بلا تفاوت وههنا لا يمشي قوله الرابع تكليفه
لكون افعاله حادثة بجري حركات الجمادات وتكليف الجماد قبيح

المراد ويجوز ان لا يقع مراد الله لا مانع منه ودفع غيره اصلا ووقع مراد الله
منه

قوله وايضا ان كان معلوم الوقوع لجهابان المقدمتان مسلمتان عند
المعتزلة ولما كان كذلك لا يكون للعبد في فعله تأثير فيصح التكليف على تقدير
كونه مختارا ايضا قوله المسجلة على الوعد والوعيد والمدح والذم الايمان صح
عليها اي على الافعال من الطاعات والمعاصي كقوله تعالى إن الذين آمنوا وعملوا
الصالحات كانت لهم جنات الفردوس وقوله تعالى ومن يفعل ذلك يلق اثاما
يضاعف له العذاب وكقوله تعالى وابراهيم الذي وفى الآية وكقوله تعالى اولئك
الذين اشتروا الحيوة الدنيا وفي ذلك اكثر من ان يحصى قوله جبلية كتبت اي اصلية
للعبد قبل وجوده لقوله تعالى السعيد سعيد في بطن امه والشقي شقي
في بطن امه قوله وطابع كقوله تعالى من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله
على صراط مستقيم قوله مجري على الاعتبار اي لا يكون لسبب الى الله تعالى
ظلما لانه مالك لكل الاشياء بالاستحقاق قوله لان الكلام فيما يدل عليه
سياق الآيات لا في نفي الاختلاف والتفاوت عن افعاله تعالى مطلقا فان مخلوقات
الله تعالى مختلفة متفاوتة في الرتبة والشرف وغيرهما بدل على المشاهد
في مخلوقاته قوله واعلم ان اصحابنا اي الاشاعرة قوله تنزاوله اي نبا شيء
قوله ذلك هم اي طردهم قوله ولصعوبة هذا المقام اي مسألة خلق الافعال
لان تصميم العزم ايضا فعل فيكون مواتيا وانفعالا بقدرة الله تعالى فلا يكون
للعبد فيه مدخل اصلا وبعض المحذورات قوله الثانية انه تعالى مريد للكائنات

المسألة الثانية في أن الله تعالى مريد لجميع الكائنات وهذا البحث يتوقف على تمهيد
مقدمة وهي ان الارادة عند الاشعري توافق العلم على معنى ان كل ما علم الله
تعالى وقوعه فهو مراد الوقوع وكل ما علم عدمه فهو مراد العدم اما عند المعتزلة
فالارادة توافق الامر اي كل ما هو مأمور مراد لا غير اذا تقرر هذا فنقول ان الله تعالى
مريد لجميع الكائنات من الخير والشر والايمان والكفر لوجهين الاول انه موجد الوجه الاول
لجميع الكائنات ومبدعها على سبيل الاختيار كما مر وكل من اوجدها على
سبيل الاختيار فهو مريد لها ضرورة فثبت انه تعالى مريد لجميع الكائنات وهو
المطلوب الثاني انه تعالى علم من الكافر الذي يموت على كفره كابي جهل مثلا عدم
ايمانه فلا يتعلق الارادة بايمانه لاستحالة ارادة الشيء ممن يعلم استحالته
والا انقلب علمه جهلا فثبت ان كل ما لا يريد لا يقع فينعكس بعكس النقيض
الى قولنا كل ما يقع فهو مريد له وهو المطلوب وذهب المعتزلة الى انه تعالى لا
يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير والايمان والطاعة
وقعت او لا فيكون الله تعالى عندهم غير مريد لجميع الكائنات بل لبعضها
قوله كامر المختبر فان من يظن ان عبده يشرب الخمر وهو لا يريد ذلك ثم يريد ان
يختبر انه هل يشرب او لا فيقول اشرب الخمر وهو يريد عدم شربه
مع انه لا يأمر بذلك بل يأمر بنقيضه ولما جاز تعلق الارادة بشيء لم يأمر
به جاز ان يكون الكفر مرادا وان لم يكن مأمورا به فان قلت الامر هو الطلب

والعاقل لا يطلب ما يكرهه بل انما يطلب ما يريده فيكون المراد والمطلوب في ذلك
المثال شرب الخمر لا عدم شربه قلت العاقل قد يطلب ما يكرهه لكن لا يريده
الا امتحان فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المامور به لمصلحة كالاختبار
مثلا ولا يريد وقوعه قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي اي الرضا
وهو ترك الاعتراض انما يجب بقضاء الله تعالى وهو حكمه لا بالمقضي الذي هو فعل
العبد الذي اثر ذلك الحكم فيه كما امرنا بترك الاعتراض على فعله تعالى كذلك
امرنا بالاعتراض على ما نرى مما يخالف امره وان كان بارادته قوله فان الحكماء
ارادوا ان يبينوا قول الحكماء في كيفية وقوع الشرور في قضاء الله تعالى فان لسائل
ان يسال ويقول في الوجود شرور كثيرة من الزلازل والصواعق والحيوانات
الموذية من السباع والهوام والقوى الشهوانية والغضبية التي تستلزم
الشرور الكثيرة الى غير ذلك والله تعالى خير محض وكذا العقول والنفوس
السماوية فكيف صدر عن الموجودات التي هي خيرات محضة موجودات
هي شرور وجوابه هذا موقوف على تحقيق ماهية الخير والشر فالخير
هو الوجود من حيث هو موثر والشر هو العدم من حيث انه غير موثر
وكل وجود خير في نفسه وليس في الوجود شر اصلا نعم يطلق على الموجودات
الشر لا باعتبار انها في انفسها شرور بل باعتبار انها تستتبع شرورا اي
اعداما لكمالات الغير وكذلك يطلق الخير على المعدومات باعتبار انها تستتبع

خراب

خرابا اي يكون مصدرا لكمالات الغير فذلك الموجود يكون خيرا وشرا بالاضافة
والغرض هذا كالشمس فانها سبب لنضج المركبات وللحرارات والاضواء
وغير ذلك من الكمالات الا انها بما تصدع بواسطة التسخين شيئا فالشمس
يكون شرا بالاضافة الى التصديع الذي هو عدم الصحة والشر وان اطلق
على الوجود لكنه لما فتش يكون مشتملا على عدم لا يطلق الشر عليه الا باعتبار
ذلك العدم والامثلة التي ذكرها الحكماء في هذا المطلوب منها ما قالوا انا نحكم
بان القتل شر ولما تصفحنا ما فيه من الامور الوجودية والعدمية وجدنا
الشر من العدميات فاذا نظرنا الى كون السكين قطاعا فهو خير لان كمال
السكين ان يكون كذلك ولما نظرنا الى كون العضو قابلا للقطع كان ذلك
ايضا خيرا لانه لو كان جاسيا لا يتاثر عن السكين كان ذلك شرا واما اذا
نظرنا الى فوات حيوة المقتول الى تفرق اتصال بدنه وجدناه شرا فعلمنا
ان الوجود هو الخير والعدم هو الشر ليست براهين بل كان هنا جواب لسوال
وهو انكم قلتم ان ماهية الخير الوجود وماهية الشر العدم ونحن نجد
اطلاق الشر على الوجود فلا يكون التعريف صحيحا فاجابوا بان الوجود
ليس بشر على الحقيقة بل بالعرض والاضافة وتقسيم الموجودات الى
الخير والشر بهذا الاعتبار والا فليس في الوجود شر اصلا وحاصل
كلامهم ان الموجود الشر انما وقع في القضاء الالهي لان كل موجود بغرض وفيه

شيء ولا بد ان يكون جهات الخيرية اكثر من جهات شريته ولا يجوز ان يترك
الخير الكثير لاجل الشر اليسير واعلم ان الموجود خير باعتبار انه موثر وكمال
بحسب لبراءة من القوة وان الكمال قد يفسر بانه حصول شيء من القوة الى الفعل
يكون حصوله اولى من لا حصوله فهما متساويان صدقا ومتغايران مفهوما
قال الامام هذا البحث ساقط عن الفلاسفة لانه لا يستقيم الا مع القول
بان فاعل العالم مختار ومع القول بالحسن والقبح العقليين والفلاسفة
لا يقولون بواحد من هذين الاصلين اما انه لا بد من القول بالفاعل المختار
فلان قول القائل لم يوجد الشر في افعال الله تعالى انما يتوجه لو كان مختارا
يمكنه ان يفعل وان لا يفعل حتى يقال لم فعل هذا دون ذاك واما لو كان
موجبا لذاته لم يمكن ان يقال لم فعل هذا دون ذاك لانه لما وجدت هذه الافعال
لان ذاته كانت موجبة لها استحال في العقل عدم صدورها عنه سواء
كانت تلك الافعال خيرات او شرورا واما انه لا بد من القول بالحسن والقبح
العقلي لانا لو لم نقل بذلك كان الكل حسنا صوابا من الله تعالى على ما هو قول
الاشعرية فلا يمكن ان يقال لا يجوز من الله تعالى فعل الشر ويجب ان يكون فاعلا
للخير فهذا البحث انما يستقيم على قول المعترفين بهذين الاصلين وهم المعتزلة
واما الذين ينكرونهما وهم الفلاسفة او احدهما وهم الاشاعرة فيكون البحث
ساقطا عنهم فيكون خوضهم فيه من الفضول والجواب انا لا نسلم ان الفلاسفة

لم يقولوا

لم يقولوا بالفاعل المختار بل هم قائلون به كما مر فامكن ان يقال لم اختار هذا
دون ذاك وايضا لانسلم انهم لا يقولون بالحسن والقبح العقليين فان الحسن
والقبح يطلقان على ملائمة الطبع ومنافرته وعلى كون الشيء صفة كمال وصفة
نقصان وعلى كون الفعل موجبا للثواب والعقاب والمدح والذم ولا
نزاع في الاولين وانما النزاع في المعنى الاخير كما ستسمع في المطلع الثالثة
فيتجه ان يقال الله تعالى كامل بالذات خير بالذات فكيف يوجد منه الشر
والنقص قوله في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح
هو الحكم بالقبح قوله المتدين اي المتمسك بكتاب سماوي المتدين بدين
نبي وغير المتدين ما سواه كالبراهمة قوله ولا مستبد بتحصيل ما يوصف
بالحسن والقبح فان الافعال الاضطرارية والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح
عقلا قوله وقد عرفت فساد ذلك اي في المطلع السابقة من انه لا قبح
بالنسبة الى الله تعالى قوله لا تعلل بالاغراض لان الغرض ما لاجله يصدر الفعل
من الفاعل كتحصيل المصالح ودفع المفاسد قوله ولم يصلح ان يكون غرضا
داعيا الى الفعل فان قلت لم لا يجوز ان يفعل لغرض عائد الى نفسه ولا الى
غيره بل لان الفعل احسن في نفسه اجيب بان الفعل الحسن في نفسه
لا يختار لاجل انه حسن في نفسه الا انه احسن من الترك بالنسبة اليه
وانه يمتنع عليه قوله فجعلها غايات للافعال عبث والعبث ينافي الغرض

فلا يكون افعاله تعالى معللة بالغرض وهو المطلوب لو من جملة افعاله جعل هذه
الاغراض غايات للافعال وهو عبث ولو كان بعض افعاله غير معلل بالغرض
او لا لغرض لزم عبثه
فلا يكون شيء من افعاله معللا بالغرض لعدم القائل بالفصل قوله الثالث بعيد
الوجه الثالث هو ان الغرض من اختصاص الحادث بوقته المعين بوقته المعين
ان وجد قبل ذلك الوقت لزم ان يحصل الحادث ح اي قبل هذا الوقت
لا فيه ولزم ايضا ان لا يكون هذا الغرض غرض هذا الحادث لان غرض الشيء
لا يكون موجودا في الخارج قبل ذلك الشيء لكن كونه موجودا قبل وقته وكون غرضه
غير غرض له ح وان وجد مع هذا الحادث فيكون هذا الغرض ايضا مختصا بذلك
الوقت فيعود الكلام في اختصاص الغرض بهذا الوقت بان نقول الغرض من
حدوث هذا الغرض في هذا الوقت اما ان يوجد قبل هذا الوقت او معه فان
استند اختصاص كل غرض بوقته الى غرض لم لا الى نهاية لزم التسلسل
وهو باطل وان انتهت الاغراض الى ما لا غرض لاختصاصه بوقته لزم تنزيهه
فعله عن الغرض وهو المطلوب قوله فان الفعل به قبيح اي الفعل بتعظيمه
على الفعل
من غير ان يستحق التعظيم قبيح قوله في الفعل اي الفعل التعظيم انما يقبح
ممن يتصور له النفع والضر والله تعالى منزه عنهما فلا يقبح منه قوله ان العبد
مجبور في افعاله لما مر من ان الله تعالى خالق لافعال العباد فيكون افعاله جارية
مجرى حركات الجمادات ولما كان كذلك فيقبح تكليفه لشيء كتكليف الجمادات

ومن يجري مجراها قوله الكتاب الثالث في النبوة لما لم يكن الانسان بحيث يستقل
وحده بامر نفسه وكان امر معاشه من غذائه ولباسه ومسكنه وسلاحه
لا يتم الا بمشاركة شخص آخر من ابناء جنسه اي بمشاركة انسان آخر ولا يتم
ايضا الا بمعاوضة ومن ان يعمل كل واحد مثل ما يعمل الآخر ومعاوضة وهي ان
يعطي كل واحد صاحبه من عمله بازاء ما ياخذ منه من عمله ويكون تلك المعاوضة
اي يا خذ عنه
والمعاوضة بجريان فيما يعرض لهما مما يتوقف عليه صلاح الشخص كالامور المذكورة
شأن ما يعرض
او صلاح النوع كتدبير المدن مثلا والمراد بقولهم الانسان مدني بالطبع هذا
المعنى ولما كان كل واحد يشتهي ما يحتاج اليه ويغضب على من يزاحمه في ذلك وتدعو
شهوته وغضبه الى الجور على الغير لم يحتج الانسان الى عدل يتفق عليه لا يقع
بينهم ظلم وجور يحفظ ذلك العدل شرع لو العدل لا يتناول الجزئيات الغير
المحصورة الا اذا كان له قوانين كلية تحفظ وتلك القوانين هي الشرع والشرع
لابد له من شارع يفرضه ويعينه على الوجه الذي ينبغي وذلك الشارع يكون ممتازا
عن غيره مختصا بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة لانه لو لم يكن الشارع الناس في
مختصا بالآيات والمعجزات
وضع الشرع فيقع الهرج والمرج لو لا ترجيح للصحيح على الآخر وتلك المعجزات
تدعو الناس الى طاعة ذلك الشارع وتحثهم على اجابته ويكون مصدقا لدى
معالنة وايضا ذلك الشارع يوعد المسيئين بالعقاب العاجل والآجل ويعد المطيع
بالثواب الكامل والشارع الموصوف بهذه الصفات هو النبي فالانسان محتاج

المعاوضة ان يعمل كل منهما
على انه يعامله الآخر بمثل الآخر
والمعاوضة ان يعطي كل واحد
منهما صاحبه شيئا في مقابلة
ما يريد ان ياخذ منه

اي النبي وهو المطلوب والنبي فعيل اما من النبوة وهي ما ارتفع من الارض وح يكون
معناه الذي شرف على ساير الخلق فاصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع
انبياء واما من النبأ الذي هو الخبر تقول نبأ وانبأ ونبا اي اخبر فالنبي من نبأ
عن الله تعالى وهو فعيل بمعنى فاعل وقيل النبي الطريق ومنه يقال للرسل عن الله تعالى
انبياء لكونهم طرق الهداية قوله الثاني المعجزة لما في بيان امكان المعجزات
المعجزة امر خارق للعادة من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة
(اي بالدعوى)
واما ذكر احد الامرين لان المعجزة كما تكون اثباتا بغير المعتاد قد تكون منعا
عن المعتاد وانما قال الخارق للعادة ليمتاز به المدعي عن غيره وانما قال مقرون
بالتحدي لئلا يتحدى الكاذب بمعجزة من مضى من الانبياء حجة لنفسه لكون اظهارها
غير مقرون بالتحدي وليمتاز عن الارهاص والكرامات قال صاحب الصحاح تحديت
فلانا اذا باريته في فعل ونازعته المغالبة والارهاص احداث ما هو خارق
(منقول من الاشارات)
للعادة يدل على بعثة نبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوته والرهص
(كاظلال الغمام واطفاء نار الفرس حين ابتداء ولادة نبينا)
بالكسر العرق الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم
المعارضة ليمتاز عن السحر والشعبذة مثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك النبي
عن الغذاء مدة غير معتادة ومع ذلك محفوظ الصحة والحياة قوله فوقفت
القوى البدنية عن افعالها كالهضم والشهوة والنفس به قوله فاستغنى عن
البدل اي بدل ما يتحلل وهو الغذاء قوله وان يخبر عن الغيب مثال الفعل الخارق

[illegible]

للعادة الذي يكون فعلا لسانيا قوله ما يمنع له في النوم اي من الفراغ عن
الاستعمال بتصرف البدن فيتصل بنفسه لقوته ونقاوته عن الشواغل البدنية
وطهارته عن الكدورات البشرية بالملائكة العظام اعني الجواهر الروحانية
الشريفة التي فيها صور الموجودات كلها فينتقش النفس بما في تلك الجواهر
الروحانية كانطباع صورة مرآة في اخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما وانما
وانما انتقش صور الجزئيات في تلك الجواهر لانها اسباب وعلل لوجود الجزئيات
ومدركة لذوات الجزئيات ومدركة لما يتوقف على الجزئيات اعني الحوادث
اللاحقة المحتاجة الى الحوادث السابقة فيكون صور جميع الجزئيات من الازل
الى الابد مرتسمة في العقول ولما انتقشت النفس بصور تلك الجزئيات فيتسلسل
تلك الصور من النفس الى القوة المتخيلة فيحاكيها بصور جزئية مناسبة لها ثم
تنتقل تلك الصورة من القوة المتخيلة الى الحس المشترك فيرى تلك الصورة
كالمشاهد المحسوس وهذا هو الوحي ان كان صاحب النفس نبيا والالهام ان كان
صاحبها وليا وربما يعلو النفس ويشتد الاتصال فيسمع كلاما منظوما من شخص
مشاهد يخاطبه فذلك المخاطب هو الملك ويشبه ان يكون نزول الكتب الالهية
بهذا الوجه فلا يستحيل نزول العقول عند شخص وتكلمهم بكلام قوله مثل ان
يمنع الماء عن جريانه مثال للفعل الخارق للعادة الذي يكون بجارحة اخرى
غير اللسان قوله كما يتصرف في بدنه اي بحركته وتصور الاشياء وارادته لها هذا حاصل

في مرآة م

قوله م

الحكماء وإلى هذا المقصود الذي ذكرنا من إثبات النبوة جاء إلى الحكماء وأما على رأي
المتكلمين فلا حاجة إلى هذه التطويلات قوله ادعى النبوة ثبت ذلك بالتواتر قوله
أتى بالقرآن أيضاً ثبت بالتواتر قوله وتحدى به لأنه عليه السلام طلب المعارضة من الفصحاء
قال الله تعالى وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله
الآية ومع دلالته على التحدي بسورة واحدة وهو لكونها أقصر سورة فيه ولم تعارض
بل عجزوا عن ذلك لأنهم لو قدروا عليه لعارضوه لتوفر دواعيهم ولو وقعت
المعارضة منهم لنقل بل كان اشتهار تلك المعارضة أولى من اشتهار القرآن لأن
القرآن حينئذ يصير كالشبهة وتلك المعارضة كالحجة فثبت أن القرآن معجز متواتر
قوله وأخبر عن المغيبات ذلك على قسمين قسم من المغيبات الماضية وقسم
من المغيبات المستقبلة والثاني أيضاً قسمان قسم ورد في القرآن وقسم ورد في
الأخبار أما الذي ورد في القرآن فكثير منها قوله تعالى الم غلبت الروم في أدنى الأرض
وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان كما أخبر ومنها قوله تعالى خطاباً لمحمد عليه السلام
إن الذي فرض عليك القرآن لرادك إلى معاد يعني إلى مكة وكان كما أخبر وسميت
مكة معاداً لأن معاد الرجل بلده وذلك لأن الرجل يتصرف في البلاد ثم يعود إليه (أي إلى البلد)
ومنها قوله تعالى خطاباً لمحمد عليه السلام قل للمخلفين من الأعراب ستدعون إلى قوم أولي بأس
شديد تقاتلونهم أو يسلمون الآية ووقع ذلك لأن المراد من قوله أولي بأس عند بعضهم
بنو حنيفة وقد دعى أبو بكر إلى قتالهم وعند بعضهم هم فارس وقد دعى عمر بن

الخطاب

الخطاب إلى قتالهم وعند بعضهم أصحاب صفين أي أصحاب معاوية وقد دعى علي
إلى قتالهم ويكون معنى قوله يسلمون ينقادون ومنها قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الأرض أي ليورثنهم أرض الكفار
من العرب والعجم فيجعلهم سكانها وملوكها كما استخلف الذين من قبلهم يعني بني
إسرائيل لما أهلك الله الجبابرة بمصر وأورثهم أرضهم وديارهم وأموالهم
وقد وقع مطابقاً للخبر لأن المراد من الذين آمنوا الصحابة بدليل قوله منكم
وبدليل قوله تعالى وليبدلنهم من بعد خوفهم أمناً وكانوا هم الخائفين في صدر
الإسلام وقد أنجز الله موعده لهم قوله وقوله عليه السلام شروع في ذكر ما ورد في الأخبار
من الأخبار عن المغيبات منها قوله عليه السلام الخلافة من بعدي ثلاثون سنة ثم
تصير ملكاً عضوضاً وكانت مدة خلفاء الراشدين ذلك القدر سنتان
لأبي بكر وعشر لعمر واثنا عشر لعثمان وست لعلي وقد تمت به ومنها
قوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي أبي بكر وعمر وقد اقتدى المؤمنون بعد
النبي بهما ومنها قوله لعمار بن ياسر تقتلك الفئة الباغية وقد قتل مع
علي يوم صفين في حرب البغاة يعني معاوية ومن معه ومنها قوله عليه السلام
للعباس حين أسر النبي عليه السلام وطلب الفداء لنفسه ولابني أخيه عقيل بن أبي
طالب ونوفل بن الحارث وادعى العباس لنفسه عن الفداء فقال لا مال لي
فقال عليه السلام أين المال الذي وضعته عند زوجتك أم الفضل بمكة فقال العباس

وهذا إخبار عن خلافتهما أيضاً حق

وهذا دال على خلافة علي كرم الله وجهه حق

والذي بعثك بالحق ما علم هذا احدٌ غيري وانك لرسول الله واسلم وهو وعقل
ومنها اخباره عن موت النجاشي وهو ملك الحبشة اليوم الذي مات فانه ما
هرب نصه روي ان النبي عم نعى للناس اليوم الذي مات فيه وقال للاصحابه
صلّوا على اخيكم النجاشي وخرج بهم الى المصلى فكبّر بهم الله اربع تكبيرات
ثم شاعت الاخبار انه مات في ذلك اليوم قوله كنايبة بغداد فروى ابو بكر
نفيع عن النبي عم انه قال ينزل الناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر يقال
له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان في اخر الزمان
جاء بنو قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى نزلوا على شط النهر فتفرق
اهلها ثلث فرق فرقة ياخذون في اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون
لانفسهم وهلكوا وفرقة يجعلون ذراريهم خلف ظهورهم ويقاتلون وهم الشهداء
وكان كما اخبر لان المراد بذلك المصر بغداد وكون ذلك الغائط وهو المكان المطمئن
جواب سوال مقدر
من الارض قبل عقد المدينة تسمى بالبصرة لانها في سمتها بعض بغداد كان الدليل
على ان المراد بذلك المصر انما هو بغداد لا البصرة لان النهر الذي عند البصرة لا يقال له
دجلة بل هو قطعة من شط العرب ليس عليها جسر بل انما هو على نهر بغداد
وقد اغار بنو قنطوراء لان المراد ببني قنطوراء الترك وذلك لان قنطوراء جارية
ابرهيم عم والترك من نسلها وقد تفرقوا اهل بغداد في تلك الغارة ثلث فرق
كما ذكر النبي عم قوله ونار تظهر ببصرى تخرج من جبل الشام قال النبي عم

لا تقوم الساعة حتى يخرج نار من ارض الحجاز تضيء اعناق الابل ببصرى وكان كما
اخبر فانه قد اشتعل نار في ارض الحجاز وقد اضاءت هضباتها بحيث رؤيت
من بصرى ولعل مراد النبي باعناق الابل تلك الهضبات وهذا شايع فاش
بين الناس فان تلك النار رآها جمع عظيم من الحاج وكان في سنة اربع وخمسين
وستماية قوله وما كان من اقاصيص الاولين هو الاخبار من الغيوب
الماضية لان ذلك كان من غير قراءة كتاب ولا استفادة من انسان قوله
كانشقاق القمر وتسليم الحجر له من المعجزات الحسية فان انس بن مالك رضه
روى ان اهل مكة سالوا رسول الله ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا
حراء بينهما وهو جبل بمكة وروى جابر بن سمرة قال قال رسول الله اني لاعرف
حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث اني لاعرفه الآن وفي التمسك بهذا الحديث
نظر لان صدق هذا الكلام متوقف على نبوته فاثباتها به دور وقال جابر عطش
الناس يوم الحديبية ورسول الله عم بين يديه ركوة فتوضأ منها ثم اقبل
الناس نحوه قالوا ليس عندنا ماء نتوضأ به ونشرب منه الا ما في ركوتك
فوضع النبي عم يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون
قال فشربنا وتوضأنا قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس
عشرة مائة وقال ايضا جابر كان النبي عم اذا خطب استند الى جذع
نخلة من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة التي

كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي عليه السلام حتى اخذها فضمّها
اليه فجعلت تئنّ انين الصبي الذي يسكّت حتى استقرت وروى يعلى بن مرّة
الثقفي قال ثلثة رأيتها من رسول الله عليه السلام بينا نحن نسير معه اذ مررنا ببعير استقاء ص
يسنى عليه اي يستقى عليه فلما راه البعير جرجر اي صوّت فوضع جرانه اي من يسنى على البعير آب كشيد از چاه بشتر
مقدّم عنقه من مذبحه الى منحره فوقف عليه النبي عليه السلام فقال اين صاحب هذا
البعير فجاءه فقال بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل بيت
ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل
وقلة العلف فاحسنوا وما في الحديث ليس له تعلق بالمشروح وروى
جابر ان يهودية من اهل خيبر سمّت شاة مصلية اي مشوية ثم اهدتها
رسول الله عليه السلام فاخذ رسول الله عليه السلام الذراع فاكل منها واكل رهط من اصحابه
معه فقال رسول الله ارفعوا ايديكم فارسل الى اليهودية فدعاها فقال سممت
هذه الشاة فقالت من اخبرك قال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع قالت نعم
قلت ان كان نبيا فلن يضره وان لم يكن نبيا استرحنا منه فعفا عنها رسول الله
عليه السلام ولم يعاقبها قوله فالمشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حدّ
التواتر والقدر المشترك متحقق في رواية المجموع فيكون متواترا قوله مصاقع
الخطباء جمع مصقع يقال خطيب مصقع اي بليغ وقيل المصقع اللسان فان كل واحد
مما ذكر من السير والصفات وان فرض انه لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما يعلم

ويوم اسنين آب كشيدن

قطعا

قطعا انه لا يحصل الا للنبي عليه السلام قوله ان تقرر الحجة اي تقررها وتوكدها
بالنقل في الامور التي يجزم بها بواسطة الحجج وتزيل الشبه التي يصعب العقل م
دفعها وان يرشد بالتجويز الى ما توقف العقل في تجويزه ولا يجزم به كبعث
الاموات واحوال الجنة والنار فان العقل لا يجزم بذلك بل يتردد فيه
فالنبي لما اخبر عنه بالوقوع جزمنا به قوله ومنها ان يبين حسن ما يتوقف
العقل فيه كحسن الاشتغال بالطاعات فان العقل لا يستقل بدرك
حسنه لما من حيث انه تصرف في ملك الله بغير اذنه قبيح ومن حيث انه ربما
يوقى بتركها الى التعذيب حسن فاذا احسنه النبي عرفنا حسنه قوله ومنها
ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ماهية الطاعة وكيفيتها وكميتها
على التفصيل ليحصل به قطع عذر المكلف من كل الوجوه على ما قال الله تعالى
لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل اذ يمكن ان يعتذر المكلف بحجة وهي انه
وان كان اصل الطاعة في العقل واجبا لكنه تعالى ان خلقنا للعبادة فيجب تردد ص
ان يبينها لنا ما هي وكم هي وكيف هي فلما فصلها النبي عليه السلام وبينها اندفع
هذه الحجة قوله المكررة اي في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها
قوله الصناعات الضرورية اي في المعيشة كالغزل والنسج والخياطة
والبناء والفلاحة والخبز والطحن وغيرها قوله النافعة الحكم الصناعات
النافعة اما نافعة في الحروب كصنعة الدرع كما قال في داود وعلمناه صنعة

لبوس لكم لتحصنكم من بأسكم فهل انتم شاكرون ونبي النجار كما قال تع لنوح واصنع الفلك
باعيننا او في غيرها ومعلوم ان توقف هذه الصناعات على استخراجها بالتجربة
ضرر عظيم قوله لا تفي الاعمار لان العلم التجربي بذلك انما يحصل بعد تكرر الادوار
والاعمار البشرية لا يمكن ان تفي بها وايضا تجربة الادوية خطرة فانها قد تؤدي
الى الهلاك قوله فلم يتبع عيسى شرع موسى لان الامر المطلق لا يفيد وجوب الفعل الا مرة وشرع
موسى ليس كذلك لان التكاليف المبينة في شرعه كانت متوجهة على الخلق بذلك
الشرع الى زمان عيسى عليه السلام فعلم ان شرع موسى غير منسوخ فلا يثبت
نبوة محمد عليه السلام وهو مطلوبهم قوله توفرها الى نقل اصله لان توفر الدواعي على نقل
الاصل اتم من توفرها على نقل كيفيته قوله الرابع في عصمة الانبياء اي المبحث الرابع
في عصمة الانبياء قوله تقية اي خوفا من القتل على الاصرار على الايمان قوله لكان
اولى الاوقات به وقت اظهار الدعوة لان الخلق في ذلك الوقت يكونون منكرين
له مريدين قتله قوله لقوله تع اتبعوه لهذا الضمير يرجع الى الرسول والامر
للوجوب فيلزم ان يكونوا مامورين بالكفر والكبيرة وهو باطل اجماعا وفيه نظر
فان هذا لا يدل الا على عدم جواز صدور الكفر عنهم في غير حال التقية وعدم جواز
الكبيرة عمدا لكن لا يدل على عدم جواز صدور الكفر عنهم حال التقية وعدم جواز الكبيرة
سهوا لان الامر بالاتباع لا يدل الا على الاتيان بالمامور على الوجه الذي صدر عن
المتبوع فلذلك ينبغي ان يجوز علينا الكفر حال التقية والذنب سهوا وكلاهما باطل

علينا

علينا ايضا قوله ولكانوا معذبين باشد العذاب دليل ثان على عدم جواز
صدور الكفر والكبيرة عن الانبياء وتقريره لو جاز صدور الكفر والكبيرة منهم
يلزم ان يكونوا معذبين بذلك اشد العذاب لان كل من كان اكمل كان صدور
المعصية منه افحش ويكون استحقاقه للذم اشد ويؤكد ذلك امران الاول
ما اوعد الله نساء النبي بقوله تع يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين والثاني ان الله تع في حدود الاحرار فان حد
الحر ضعف حد العبد وليس تضعيف العذاب وزيادة الحد الا لزيادة الكمال
في شأنه وفي الاحرار ولقائل ان يقول انما يلزم ذلك ان لو صدر الكفر عنهم بدون
عذر والذنب بعمد قوله وكانوا من حزب الشيطان دليل ثالث على ذلك وانما كانوا
من حزب الشيطان على ذلك التقدير لانهم يفعلون حينئذ ما اراده الشيطان لكنهم ليسوا
كذلك لانهم لو كانوا من حزبه لكانوا خاسرين لقوله تع الا ان حزب الشيطان هم
الخاسرون لكن ذلك باطل اجماعا وفيه نظر قد عرفته قوله ولم تقبل شهادتهم
دليل رابع على ذلك وانما لا تقبل شهادتهم لكونهم فاسقين حينئذ والفاسق لا تقبل
شهادته لقوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا لكنهم مقبولوا الشهادة والا لكانوا
اردأ حالا من عدول الامة وفيه النظر المذكور قوله واستوجبوا الذم دليل
خامس وفيه ايضا النظر المذكور قوله ولا نعزلوا عن النبوة دليل سادس وانما
يعزلون بصدور الذنب منهم لان المذنب ظالم لنفسه لقوله تع فمنهم ظالم

ولقائل ان يمنع الملازمة اذ
لم يكن كل فسق مما يقدح في
الشهادة فان الصغيرة
من غير اصرار عليها لا
يقدح فيها حتى

لنفسه والظالم لا ينال عهد النبوة لكن انعزال الانبياء عن النبوة باطل اجماعا وفيه
ايضا النظر الذي عرفتم لان المراد بذلك العهد الذي لا يصل الى الظالم عهد الامامة
لقوله تعالى في صدر الآية خطابا لابرهيم اني جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتي
قال لا ينال عهدي الظالمين لانا نقول لا نم ذلك فان المراد بالامام من يقتدى به
والنبي كذلك وان سلم فعهد النبوة اولى بان لا يصل الى الظالم لان عهد الامامة
اقل درجة من عهد النبوة فتدبر واما قوله تعالى الى انشاء الى معارضات تورد ههنا
واجوبتها منها قوله تعالى خطابا لمحمد عليه عفا الله عنك لم اذنت لهم لان العفو يدل
على تقديم الذنب وقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر والجواب
عنها ان الذنب في هاتين الآيتين محمول على ترك الاولى كما قيل حسنات الابرار
سيئات المقربين وانما حمل على ترك الاولى جمعا بين الدليلين ومنها واقعة آدم عليه
فان آدم كان نبيا بالاتفاق وقد صدر عنه المعصية لقوله تعالى وعصى آدم ربه
فغوى فيجوز صدور المعصية عن الانبياء والجواب عنه ان تلك الواقعة كانت
قبل نبوته ويدل عليه امران الاول انه لو كان حالة الواقعة نبيا لوجب ان يكون له
امة ضرورة لكنهم اتفقوا على انه لم يكن له امة حينئذ الثاني قوله تعالى ثم اجتباه ربه
يدل على ان الاجتباء وهو الباس خلعة النبوة كان متأخرا عن الواقعة لان
كلمة ثم للتراخي قوله على سبيل الفرض اي ليبطل [illegible]
يبطل امرا مفروضا ثم يلزم عليه محالا قوله على طريق الاستهزاء لان ابرهيم لم يكن

اي قصد اسناد الفعل الى نفسه

قاصدا لاسناد الفعل الى الصنم حتى يكون كذبا بل قصد نفسه على سبيل الاستهزاء
بالكفار ومثاله ما لو قال صاحبك وهو امي وقد كتبت كتابا بخط حسن
وانت مشهور به انت كتبت هذا فتقول له بل كتبته انت كان قصدك
بهذا الجواب تقريرك لكن مع الاستهزاء به لا نفيه عنك فكذا ههنا قوله ونظر في
النجوم اي ونظر ابرهيم للنجوم ما كان ليتعلم حالته من الصحة وغيرها
من تأثيرات النجوم فان النظر في علم النجوم لذلك حرام بل كان نظره
في النجوم للاستدلال به على حكمة صانعه والتفرق عن مصنوعاته وهو
من اعظم الطاعات ولهذا مدح الله المتفكرين في خلق السموات بقوله تعالى
الذين يذكرون الله قياما الآية قوله واخبار عن سقم حالي لامكان كونه
في تلك الحالة سقيما فلا كذب قوله واما اخفاء يوسف عليه حريته انما كتم
حريته ولم يبينها للاشفاق بقتل الاخوة اياه لو اظهر وفي ذلك جائز
قبل نبوته قوله واما همه اي همه بالزنا لقوله تعالى ولقد همت به وهم بها
قوله فجبلي لان الرغبة في النساء مركوزة في جبلة الرجال خصوصا في عنفوان
الشباب وتلك محمودة لفقدها في الرجال يدل على العنة وهي نقيصة
ولم اختيارية حتى يكون ممنوعا قوله كان مواطاة اي كان بموافقة اخيه
لحبسه عنده لا لتهمته بالسرقة فلم يكن خيانة حتى يكون حراما قوله وما
صدر عن اخوته اي من ارتكاب الكذب وايذاء ابيهم وبيع يوسف قوله

قال

واما قصة داود اي مع اخيه اوريا فانه قصد قتل اخيه ليتزوج امراته كما

مر على لسان الملائكة تعريضا لداود بانه قد طمع في زوجة اخيه ان هذا

اخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة الاية وكل منها كبيرة والجواب عنه

ان تلك القصة لم تثبت صحتها على الوجه المشهور لان داود انما طمع في نكاح

زوجة اخيه بعد سماعه بقتل اخيه فلهذا القدر عوتب عليه لانه دليل

على انه لم يغتم بموت اخيه قوله اوجبوا العصمة مطلقا اي عصمة الانبياء

عن الذنب والمعاصي مطلقا سواء كانت كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل

البعثة وبعدها لان الامام واجب العصمة عندهم كما سيجي فالنبي اولى قوله

ويقوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى الي الاية فانه يدل على انه يجب ان يكون النبي

ايضا قادرا على ارتكاب المعاصي كما انا قادرون على ارتكابها والا لم يتحقق

المثلية وقوله ايضا خطابا له ولولا ان ثبتناك لقد كدت يدل على ان ثبات

النبي على العفة لم يكن لذاته بل بتثبيت الله اياه والا لما مال الى العصيان فيكون

عدم العصيان لمانع لا للخاصية قوله الخامس في تفضيل الانبياء

على الملائكة قوله في الملائكة العلوية لانهم اتفقوا ذهبوا الى ان الملائكة السفلية

افضل من الانبياء على قولهم مستنبطة بالاجتهاد لقوله تعالى فاعتبروا يا اولي الابصار

وطاعة الملك منصوص عليها لقوله تعالى لا يسبقونه بالقول وهم بامره يعملون

والتمسك بالاجتهاد والاستنباط في معرفة النبي اشق من التمسك بالنص قوله

قوله تعالى ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران على العالمين والعالم اسم

ما سوى الله فيكون معنى الاية ان الله اصطفى آدم ونوحا وآل ابرهيم وآل عمران

على كل المخلوقات ترك العمل به فيمن لم يكن نبيا من آل ابرهيم وآل عمران

للاجماع على عدم افضليتهم فبقي معمولا به في حق الانبياء فيكون الانبياء افضل

من كل المخلوقات ومن جملتها الملائكة فيكون الانبياء افضل من الملائكة وهو

المطلوب قوله واحتج الآخرون اي القائلون بتفضيل الملائكة على الانبياء

بوجوه الاول قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون

وهذا السياق يقتضي افضلية الملائكة لاستحسان قولهم فلان لا يستنكف

الوزير عن خدمته ولا السلطان واستقباح عكسه لان البلاغة تقتضي الترقي

من الادنى الى الاعلى والجواب عنه انا لا نسلم ان هذا السياق يدل على افضلية

الملك بل يدل على ان ما جعلتم علة للاستنكاف وهو حصول المسيح من غير اب

حاصل في الملك اكثر لانه حصل من غير اب وام فكانه قال هم اولى بان يستنكفوا

ان كان علة للاستنكاف ما ذكرتم مع انهم لا يستنكفون سلمنا ذلك لكن ما ذكرتم

لا يقتضي الا افضلية الملك من عيسى عليه السلام لا من محمد عليه السلام على ان الواو لا توجب الترتيب

الثاني ان الملائكة تقديم ذكرهم في القرآن على ذكر الانبياء يدل على افضليتهم

والجواب عنه انه انما يلزم ذلك ان لو رتب كلامه من الاعلى الى الادنى

اما لو رتب على العكس فلا يلزم ذلك وايضا يجوز ان يكون تقديمهم في الذكر باعتبار

فان قيل يشكل هذا بقوله تعالى وانى فضلتكم في بني اسرائيل ... على العالمين فان معنى ما ذكرتم ولا دلالة في هذه الاية على تفضيل انبياء بني اسرائيل على محمد عليه السلام فالجواب ان كم هي ان تعينه لا يوجب كم هي بالاعلى الا انتفاء شرط العالم ان يكون موجودا ومحمد ما كان موجودا حال وجود بني اسرائيل اما الملائكة فانهم موجودون حال وجود آل ابرهيم وآل عمران حررنه

وهم يقولون ان اصحابنا ادعوا تفضيل جميع الانبياء وبذلك يبطل هذه الدعوى حررنه

ثم ... الترتيب ... حررنه

الثالث

بعضهم في الوجوه وايضا معوض الآية السابقة فانه قدم المسيح على الملائكة
قوله تعالى في صفة الملائكة لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة
عن طاعته على ان البشر ينبغي ان لا يستكبر عنه ولا يناسب هذا الاستدلال
ما لم يثبت تفضيل الملائكة فان السلطان اذا اراد ان يحرض على رعيته وجوب
طاعتهم له فانه يقول الملوك لا يستكبرون عن طاعتي فمن هؤلاء المساكين والجواب
عنه انه لم لا يجوز ان يكون المراد ان الملائكة مع شدة قوتهم لا يتمردون عن طاعتي
فما بال البشر مع غاية ضعفهم يتمردون وح لم يلزم الا ان يكون الملك اقوى
من البشر لا انه اكثر ثوابا منهم لان المراد بالافضل هو هذا الاعتبار الرابع قوله
تعالى قل لا اقول لكم عندي خزائن الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك يدل على ان
حال الملك اعظم والجواب عن الاية الاولى انا لا نم ان قوله تعالى ولا اقول لكم اني ملك
يدل على ان حال الملك اشرف وقوله تعالى خطابا لآدم مع زوجته ما نهاكما ربكما
عن هذه الشجرة الا ان تكونا ملكين يدل على ان منصب الملك اعظم لا عن حال الملك
لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله تعالى ان اتبع الا ما والجواب عن الاية
الثانية انها لا تدل على تفضيل الملك على آدم مطلقا لم لا يدل عليه الا عند مخاطبة
اللعين دون حال الاجتباء الخامس ان الملك معلم النبي لقوله تعالى في شان محمد عليه
السلام علمه شديد القوى اي جبرائيل والملك رسول الى النبي لقوله تعالى نزل به الروح الامين
على قلبك فيكون افضل من النبي لان المعلم افضل من المتعلم وكذا الرسول افضل

بل يدل على ان الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبعه بدليل قوله ان اتبع الا ما يوحى الي

من المرسل اليه قياسا على النبي بالنسبة الى امته والجواب عنه ان المعلم افضل
من المتعلم فيما هو معلم له ولا يلزم منه الافضلية مطلقا ولا نم ان الرسول
افضل من المرسل اليه والقياس بالنبي الى امته باطل لان الفرق ظ وهو ان
السلطان اذا ارسل شخصا الى جمع عظيم يكون حاكما عليهم فذلك الشخص افضل من
ذلك الجمع اما لو ارسل واحدا الى شخص للاعلام يجوز ان يكون ذلك الشخص افضل
منه كما لو ارسل الملك غلامه الى الوزير السادس ان الملائكة ارواح مبرأة
عن الرذائل والآفات النظرية لكون علومهم فعلية كلية فطرية آمنة من الغلط
كالشبهة والمغالطات وانواع الخطاء الفكرية
بخلاف علوم البشر وعن الرذائل والآفات العملية لكونها مطهرة عن الشهوة
كالاشتغال باللذات الجسمانية والاستغراق فيها
والغضب اللذين هما منشأ الاخلاق الذميمة دون البشر وهو ظ والملائكة مطلعة
على اسرار الغيب لاطلاعهم على مستقبل الاحوال الحادثة دون البشر والملائكة
قوية على الافعال العجيبة كاحداث السحاب والزلازل القوية من غير فتور
والكلال فيه بخلاف البشر والملائكة سابقة على البشر في الخيرات لان
نظام العالم من الازل الى الابد مرتبط بهم بخلاف البشر والملائكة مواظبة
على محاسن الاعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون وعاكفة
على العبادات لقوله تعالى يسبحون الليل والنهار لا يفترون بخلاف البشر والجواب
عنه ان براءتهم من الرذائل النظرية والعملية واطلاعهم على الغيب انما يصح

ان لو كان المراد بالملائكة العقول كما ذهب اليه الحكماء وهي غير موجودة كما هو مذهب
المتكلمين كما عرفت في صدر الكتاب فكيف يقع النزاع في انه افضل من الانبياء اولا
واما قوتهم على الافعال القوية فلا تدل على الافضلية التي هي عبارة عن كثرة الثواب
كما عرفت واما ارتباط نظام العالم بهم فايضا متعلق بالعقول دون ما نحن فيه
واما طاعتهم وان كانت وافرة لكن ليس لهم من ذلك مشقة لكونهم مجبولين عليها
فتكون طاعة البشر افضل لما عرفت قوله والاستاذ ابو اسحق الاسفرايني
من الاشاعرة موافق للمعتزلة في انكار الكرامات فقوله الاستاذ مرفوع
عطفا على المعتزلة واما سائر الاشاعرة فيثبتونها لنا على جواز الكرامات
هو انها لو لم تجز لم تقع لكنها وقعت لوجوه الاول قصة آصف وهو وزير سليمان
عليه السلام فان احضاره عرش بلقيس في طرفة عين من مسيرة شهرين امر خارق للعادة
وهو ليس بنبي اتفاقا فيكون من باب الكرامات قال الله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب
الاية الثاني قصة مريم فان حبلها من غير الذكر وحضور الرزق عندها من غير سبب
ظاهر من خوارق العادات وانها ما كانت من الانبياء فوقوع هذه الوقائع من كرامات
الاولياء قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب الاية بغير حساب الثالث قصة
اصحاب الكهف فان الله تعالى ابقى اصحاب الكهف ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
وهذه القصص تدل على وقوع الكرامة فيدل على جوازها اذ لو لم تجز لم تقع واحتج

المنكرون

المنكرون على عدم جوازها بان خوارق العادات لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبي
بالمتنبي لصدورها عنهما جميعا والجواب عنه انا لا نسلم التباس النبي بالمتنبي حينئذ لتميز
النبي عن غيره بالتحدي وهو دعوى النبوة فان الكرامات عبارة عن خوارق العادات
التي لا تكون مع التحدي قوله الباب الثاني في الحشر والجزاء اعني الجنة والنار
والثواب والعقاب والعفو والشفاعة وسائر السمعيات مما هو مذكور
في هذا الباب سوى البحث الذي هو البحث في الاسماء الشرعية فانه انما او رده
في هذا الباب لان عادة القوم جرت بسلكه في سلك هذه السمعيات وفي هذا
لا لتعلقه بالحشر والنشر
الباب مباحث البحث الاول في اعادة المعدوم اعادة المعدوم جائزة خلافا
للحكماء والكرامية وابي الحسين البصري من المعتزلة قال الامام ما قيل عن الشيخ ابي علي
انه قال كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والتعصب
شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم بعينه ممتنعة فان الفلاسفة ربما
ادعوا الضرورة في هذا الحكم ولم يتصدوا الى البرهان بل نبهوا عليه في تعليله
بقولهم لامتناع تخلل العدم بين شيء واحد فان الشيء الذي يتخلل العدم بين وجوديه
ما سبقه ليس عين ما سبقه بل غايته ان يكون مثله لنا على جوازها هو ان
اعادة المعدوم
المعدوم لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته او لشيء من
لوازم ذاته وح يلزم ان لا يوجد اصلا وح يمتنع وجوده ابتداء وانه باطل او يمتنع
لشيء من عوارضه المفارقة فيكون ممتنعا لامتناع لعين يمكن ارتفاعه وكل ما يمتنع

كذا فيمكن وجوده عند ارتفاع ذلك الغير المقتضي لامتناع وجوده بالنظر الى ذاته
من حيث هو فيكون المعدوم كذلك وهو المطلوب قوله لانا ندعي الا امكان وجوده
وقته بطريق الاختيار انه ممتنع لذاته او لشيء من لوازم ذاته قوله وجب ان يمتنع
ابتداء قلنا لا نسلم ذلك قوله لا يلزم من امتناع وجوده الثاني امتناع وجوده
الاول وقد يقال في هذا المقام انا نعلم بالضرورة انه لولا وجوده في الزمان الاول
كان ممكن الوجود في الزمان الثاني ثم وجوده في الزمان الاول يفيد زيادة استعداد
للوجود وزيادة استعداد له ان لم تفد امكان وجوده لم تفد امتناعه وشبهه
ان يكون هذا المعنى هو المراد بقوله وهو اهون عليه وهو المثل الاعلى والمنكرون
لامكان العود احتجوا على امتناعه بوجوه ثلثة الاول ان المعدوم نفي محض لا يبقى
له ماهية ولا هوية فلا يحكم عليه بامكان العود لان المحكوم عليه بالامكان يجب
ان يكون له ثبوت الثاني انه لو وقع اعادة المعدوم لم يتميز المعاد حال عوده
عن مثله المبتدا معه اي يستلزم التباسه بمثله الذي كان موجودا معه في الوجود
الاول وذلك يستلزم عدم الامتياز بين الاثنين وهو محال الثالث هو انه لو امكن اعادة
المعدوم مع جميع عوارضه لامكن اعادة الوقت المبتدا فيه لان ذلك الوقت من
جميع عوارضه وامكن ايضا اعادته في ذلك الوقت لان من جملة عوارضه وقوع
وجوده في ذلك الوقت ولو امكن اعادة وقته الاول وامكن اعادته في ذلك الوقت
فلو وقع يلزم ان يكون مبتدا الا انه موجود في عين وقته الاول ومعادا لان المعروض

ذلك

ذلك وكون الشيء الواحد مبتدا معادا محال والجواب عن الوجه الاول ان قولكم
المعدوم لا يحكم عليه حكم عليه بعدم صحة الحكم فالمحكوم عليه بهذا الحكم ان كان
ثابتا صح ما ذكرنا والا بطل ما ذكرتم من ان المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت
وايضا قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت منقوض بالحكم على ما لم يوجد
بعد كما يحكم على ابن سينا بانه يمكن ان يصير عالما فانه صحيح مع انه لا يقتضي
ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بالحكم على الممتنع كما يحكم على شريك الباري
بانه ممتنع مع انه لا يقتضي ثبوت المحكوم عليه وكذا منقوض بنفس العدم فانه
يحكم عليه بانه مقابل للوجود مع انه لا يقتضي ثبوته والحاصل هو انكم ان اردتم
بالثبوت في قولكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت الثبوت الخارجي
فممنوع وسند النقوض المذكورة وان اردتم به الثبوت الذهني فذلك حاصل
فيما نحن فيه وعن الوجه الثاني ان كل مثلين فهما متميزان بالتشخص في الخارج لا محالة
وان اشتبه علينا الامتياز بينهما كبيضتين متساويتين في القدر متشابهتين
في اللون لو اخرجت احديهما بعد الاخرى لم نعلم تميز احديهما عن الاخرى بالتشخص
وليسا متميزين بالماهية لاشتراكهما في تمام الماهية فهما لم يكونا مثلين
بل يكون احدهما عين الاخرى هف وان كانا متميزين بالتشخص فكما امتازا في الوجود
الاول فكذا امتازا في الوجود الثاني من غير لزوم محال والتحقيق في ذلك ان المثل
يقال لما تساويا في الماهية ولما تساويا في الشكل فان اردتم المثل المفسر بالمتساوي

الاول فلانم عدم الاشتباه لان زيدا وعمرا مثلان مع تحقق الاشتباه بينهما بالتشخص وان
اريد به المغسر بالتفسير الثاني فلانم انه كان واقعا في الوجود الاول والالزم
عدم الاشتباه بين الاثنين وعلى الوجه الثالث سوانا لانم انه لو امكن اعادة وقته
الاول لكان مبتداء لو اعادة ذلك الوقت لا يستلزم كونه مبتدا فان كون
الشيء مبتداء امر يعرض للشيء باعتبار وقت ذلك الاعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث
البتة وهو غير موجود في المعاد لانه مسبوق بحدوث وبوجوده اولا
فلا يلزم ما ذكروا ونقول هذا ما قصد ثم قصد في وقت غير معاد بل في وقت
معاد فيكون هو ووقته معادين وغير المعاد ما لا يكون هو ولا وقته معادا
ووقته بطل لان ذلك للاعتبار لو لم يكن حاصلا للمعاد لم يكن معادا مع جميع
عوارضه ولنا ان نقول ليس للمدعي الا امكان اعادة المعدوم بعينه
في الجملة ولا يلزم منه امكان اعادة الوقت ولا امكان جميع عوارضه بل انما يلزم
ذلك امكان اعادة عوارضه التي لها مدخل في تحقق هويته وتشخصه لا العوارض
مطلقا اعني لم لا يجوز ان يكون اعادة جميع عوارضها ومن جملتها كونه في الوقت
الذي ابتدا فيه ممتنعة وهو لا يستلزم امتناع اعادة المعدوم مطلقا غاية
ما في الباب ان يستلزم امتناع اعادة بعض المعدوم وهو لا ينافي امكان
اعادة بعض المعدوم وهو يكفي في الغرض في مواسات الحشر والجزاء لان بعض
القوم قد زعم ان نبوته موقوف على ثبوت امكان اعادة المعدوم كما

ستعرف علته في المبحث الثاني وهم الثاني المبحث الثاني في حشر الاجسام اختلف
في المعاد فاتفق المليون على المعاد البدني بعد اتفاقهم في معنى المعاد فمن ذهب
الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تع يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى
امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تع يفرق اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها
ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء الذين سبقوا على نبينا محمد عم فالظاهر من
كلام اممهم ان موسى عم لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء
ذلك في كتب الانبياء الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا ولذلك اقرت اليهود به
واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية
والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما في القران
الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله تع
فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تع للذين احسنوا الحسنى وزيادة
وقوله تع ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القران الكريم اكثر من ان يحصى
مما لا يقبل التاويل مثل قوله تع قال من يحيي العظام وهي رميم الاية وقوله تع فاذا هم
من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تع فسيقولون من يعيدنا الاية وقوله تع ايحسب
الانسان ان لن نجمع عظامه وقوله تع كلما نضجت جلودهم الاية الى غير ذلك مما لا يحصى
قوله في الصور لاني الجسمية فلا يكون اللذات الاخروية دفعا للالام بل يكون
لذات خالصة عنه دفع الالم قوله بسبب هذا بينة على ان القول بالمعاد

فان الاحسان فعل
نفوسهم لا بابدانهم وانما
هي آلتها في افعالها

البدني ليس موقوفاً على جواز اعادة المعدوم وقد ذهب بعض الى ذلك متمسكا

بان الاجزاء شيء وكل شيء منعدم لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لان الهلاك هو

الفناء وهذا التمسك ضعيف لان التفريق ايضا اهلاك لان الهلاك هو الخروج

من حد الانتفاع وتفريق الاجزاء خروجها عن حد الانتفاع فيكون هلاكا وقيل

ان الشيء في الاية بمعنى المشيء بمعنى الاية ان كل شيء هالك في حد ذاته عنه هالك

بالنظر الى ذاته ذا بالنظر الى وجهه وهو كذلك فان كل شيء اى ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود

الا الله تعالى معدوم فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهرها ودم الا انت المحل فانت في

الجنة والنار قوله لانها لا تنخرق لكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار

والدركات والبولوات التي النيران فيها تقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام

الفاسدة قوله فيكون الحشر تناسخا لانه تعلق النفس ببدن بعد ان فارقت

بدنا لغيره والتناسخ باطل قوله وكلاهما اما كونها ساكنة في احياز ذلك العالم طبعا

فلانه يلزم منه ان لا يكون هذه الاحياز احيازا طبيعية لها وانه ينافي التمايل واما

استحالة كونها ساكنة قسرا فلانه لا قاسر دائم قوله لقوله تعالى عند سدرة

المنتهى عندها جنة المأوى والسدرة المنتهى في السماء السابعة ولقوله تعالى سقف

الجنة عرش الرحمن فذلك لان العرش هو الفلك التاسع عند المتقدمين وح يكون

الجنة تحته لا حائل بينها فيكون في السماء السابعة قوله والنار تحت الارضين اى لم لا

يجوز ان يكون النار اى دار جهنم في هذا العالم ويكون تحت الارضين قوله لو كان

كذلك

كذلك لكان الحشر تناسخا قلنا لا نم والفرق بين الحشر في هذا العالم وبين التناسخ

هو ان الحشر عبارة عن رد النفس الى بدنها المعاد ان كان البدن معادا

بعينه او بدنها المؤلف من اجزائه الاصلية ان لم يكن كذلك والتناسخ تعلق النفس

الى بدن مبتدأ اى البدن معادا وح لا يلزم ما ذكرتم قوله مركوز في تخين كرة اعظمهما

فلا يحصل بينهما خلاء قوله لفاء وقعت في لقا بارزها اى لقاء وقعت الجنة في احياز

السموات والارض لخ لو وقعت غير احيازها او في بعض احيازها لم يكن عرضها

عرضهما قوله مثل عرضهما اى في المقدار لا عين عرضهما وح يجوز ان يكون فوق السماء

السابعة وتحت العرش كما دل عليه نص الكتاب وح جاز ان يكون بينهما فضاء

يكون عرضه مساويا لعرض السموات والارض ويكون مشغولا برياض

نزهة وحدائق رائقة تجري فيها الانهار ويوجد عندها الثمار وتلك هي

الجنة فان قلت لم لا يجوز ان يكون المراد هو ان عرض الجنة يساوي عرض

كل واحد منهما لا عرض مجموعهما قلت لان عرض الجنة لو كان مساويا لعرض

كل واحد منهما اى من السماوات والارض لكان عرض كل واحد منهما مساويا لعرض الاخر لان الاشياء

المساوية لشيء واحد متساوية لكن ذلك باطل لان نسبة عرض الارض اى من الارض والسماوات

الى عرض السموات اقل من نسبة عرض قطرة الى عرض البحر المحيط قوله واخراجهما

عنها اى عن اكل الشجرة بعد نهيه تعالى عنه ولهذا كانت الجنة مخلوقة كما ان النار

ايضا مخلوقة لعدم القائل بالفصل قوله مخصوص اى العام وهو قوله كل شيء

بل لا بد وان في موضع ارض عرضها كعرض السماء والارض ولان عرض الجنة لا يكون بين السموات والارض والا لكانت الجنة بين السماوات والارض هذا

قوله جمعا بين الادلة اى لعمل بين الادلة اى لعمل بكل واحد منها فان اعمال الدليلين
ولو بوجه اولى من اهمال احدهما قوله لا ينافى عدم الجنة طرفة عين لان حدوث المأكولات
بعضها عقيب بعض لا ينافى عدم الجنة طرفة عين وهذا الجواب بجميعه مبنى على بطلان
الفناء قوله الرابع المبحث الرابع فى الثواب والعقاب واجب عليه لان اداء
الطاعة عندهم علة لاستحقاق الثواب والثواب عندهم منفعة دائمة
خالصة عن الشوائب مقرونة بالتعظيم قوله اما ان يكون منفعة سابقة
من الوجود والصحة والرزق وغير ذلك من النعم وهو مستقبح جدا لانه
لا يليق بالجواد الكريم الحليم ان ينعم على احدهم بتكليف المشاق من غير ان يحصل
للمكلف نفع حال التكليف او بعده لان احدنا لو اعطى الف دينار احدا ثم
اخذ بتكليفه بالمشاق ملة من غير ان يحصل له منفعة حالية او مآلية يستقبح
عقلا فكذا ههنا فان النعم السابقة بالنسبة الى الله اقل من الالف بالنسبة
الى كل من نفرضه قوله او لاحقة اى منفعة مآلية وذلك هو الثواب قوله
دائما قوله تعالى اى فى شان ثواب المطيعين وحور عين كامثال اللؤلؤ المكنون
جزاء بما كانوا يعملون وامثالها من الآيات كقوله تعالى وتلك الجنة اورثتموها بعد
شان ثواب اهل الجنة جزاء بما كانوا يعملون قوله ولا علة لحكم يفعل ما يشاء
ويحكم ما يريد قوله والاستقباح ممنوع انما يكون مستقبحا ان لو كان النعم
بالنسبة اليه تعالى مستقبحا وهو باطل لما عرفت او انما يكون مستقبحا ان لو كانت

النعم

النعم السابقة قليلة نزرة وليس كذلك فان لله تعالى عندنا من النعم السابقة
ما لا يمكن عدها واحصاؤها لقوله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها وذلك
يوجب على العبد الاشتغال بالعبودية وكيف يكون التكاليف بسبب
النعم السابقة مستقبحة عند المعتزلة وهم يوجبون الشكر والنظر
فى معرفة الله عقلا وانما اوجبوهما لاجل النعم السابقة وهما من جملة التكاليف
ضرورة قوله ولانه لا يدل على الوجوب بل على وقوعه ولا يلزم من الوقوع
الوجوب قوله ولفظ الجزاء اشارة الى جواب دخل تقريره الدخل ان الله
جعل الثواب جزاء للعمل وجزاء الشئ يجب ترتبه عليه لكونه معلولا
لشئ كقول القائل ان احسنت الى فلك كذا فيكون الفعل علة للثواب
وهو المطلوب والجواب عنه انا لا نسلم ان جزاء الشئ يجب ان يكون معلولا
له بل يكفى لاطلاق لفظ الجزاء على الثواب كون الفعل علامة له ودليلا
عليه قوله يجب عليه عقاب الكافر وصاحب الكبيرة والمراد بالعقاب عندهم
مضرة دائمة خالصة عن الثواب مقرونة بالاستحقاق قوله تسوية
بين المطيع والعاصى لاشتراكهما فى عدم العذاب والتسوية بينهما تنافى
العدل ضرورة لكنه تعالى عدل اجماعا فبطل القول بالعفو قوله فى مواضع
شتى منها قوله تعالى فى حق الكافر وسيق الذين كفروا الى جهنم زمرا وفى حق
الفاسق ونسوق المجرمين الى جهنم وردا والفاسق مجرم ضرورة

قوله كاف في الاحجام وحاجة الى القطع به قوله ويتوقع العفو قبل التوبة
اي لو كان العفو قبل التوبة يوجب اغراء الفاسق على ارتكاب المعاصي لكان
العفو بعد التوبة كذلك بعين ما ذكرتم وانتم قائلون بالعفو بعد التوبة
فما يكون جوابا لكم عنه يكون جوابا لنا قوله لا يدل شيء منها على وجوب العقاب
غايته ما في الباب انه يلزم من بعد ذلك وقوعه لا ان الكبيرة علة لوقوعه قوله
لا يقطع بعذاب الكافر لقوله تعالى بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته
فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون ولقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان
له نار جهنم خالدا فيها ولقوله تعالى ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا
فيها لان من في الايات للعموم فيتناول كل من كسب سيئة وكل من يعصي
الله وكل من يقتل وصاحب الكبيرة وان كان مؤمنا فقد كسب سيئة وعصى الله
وقتل مؤمنا قوله الثاني قوله تعالى في صفتهم وما هم عنها بغائبين اي قوله في صفة
الفجار وان الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين يدل على
انهم دائمون في النار لا يخرجون منها لصاروا غائبين عنها لكن الفسقة
بالاية قوله يدل لنا قوله تعالى اولئك هم الكفرة الفجرة اي في حق الكفار قوله كقوله تعالى
ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين فان كل من دخل النار فقد حصل له الخزي
لقوله تعالى ربنا انك من تدخل النار فقد اخزيته فلما لم يحصل الخزي الا للكفار
وجب ان لا يحصل دخول النار الا لهم ولقائل ان يقول يلزم من هذا ان لا يدخل

[illegible]

المؤمن النار اصلا سواء اذنب او لم يذنب وليس كذلك فان اهل السنة يقولون
ايضا بدخول المذنب النار وان كان مؤمنا لكن الخلاف في انه هل يبقى فيه
مخلدا لو كان مؤمنا اولا فالظاهر ان المراد من الخزي الخلود في النار وعدم
دخول الجنة لا دخول النار مطلقا قوله لقوله تعالى وان طائفتان من المؤمنين
اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت احداهما على الاخرى فقاتلوا التي تبغي حتى
تفيء الى امر الله سماهم مؤمنين حال ما وصفهم بالبغي الذي هو الكبيرة وهذه
الايات دالة على اختصاص العذاب بالكفار بقطع مقاتل بن سليمان والمرجئة
بان الفساق لا يعاقبون قوله يمنع الاستحقاقين اي انا لا نم انه استحق العقاب
الثواب والعقاب وانما يلزم ذلك ان لو كان الطاعة علة لاستحقاق
الثواب والمعصية علة لاستحقاق العقاب وهو ممنوع سلمنا الاستحقاق
لكن لا نم ان كل واحد من الاستحقاقين مناف للاخر وانما يلزم ذلك ان لو كان
الدوام ماخوذا في تعريف الثواب والعقاب وهو باطل فالثواب هو المنفعة
آجلا والعقاب هو المضرة آجلا اعم من ان يكون دائما اولا قوله على طريق
الموازنة يعني الموازنة انه تعالى لو كان الثواب عشرة اجزاء والعقاب الطارئ
خمسة اجزاء فيسقط الخمسة ويبقى له من الثواب خمسة خالصة عن العقاب بصر
قوله اولا ولا يحبط اي على هذا الطريق بل على طريق عدم الموازنة كما هو مذهب
ابنه يعني ابا علي ومعنى عدم الموازنة ان الطارئ يسقط الثواب اي قدر

كان من الثواب ولا يسقط الطارئ البتة بل يبقى بحاله وكلا القولين باطلان اما
اما بطلان الاول وهو القول بالموازنة فلان تأثير كل من الثواب السابق والعقاب
الطارئ في عدم الآخر اما ان يكون معا او على التعاقب والاول وهو ان يكون
تأثير كل منهما في عدم الآخر معا محال لاستلزامه وجودهما حال عدمهما وذلك لان
المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الآخر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان
في حال حصول العدمين لان العلة يجب حصولها عند حصول المعلول فيلزم
كونهما موجودين حال كونهما معدومين وانه محال وكذا الثاني وهو ان يكون تأثير
كل منهما في عدم الآخر على التعاقب لانه يقتضي ان يكون المغلوب المحبط للغالب
بعد صيرورته مغلوبا غالبا وهو محال لان المغلوب المحبط لا يكون غالبا واما
بطلان الثاني وهو القول بالاحباط على طريق عدم الموازنة فلان ذلك الغاء
للطاعة وتضييع لها لان القول بذلك يقتضي ان من عبد الله من اول عمره الى
ثم شرب جرعة خمر يكون حاله وحال من لم يعبد الله قط على السوية لان
شرب هذه الجرعة ابطل ثواب جميع تلك الطاعات ولم يسقط من عقاب
هذا الشرب شيء قوله واما اصحابنا اي اصحاب المصنف وهم الاشاعرة
قوله وكل ميسر لما خلق له اي كل واحد اي كل واحد من افراد الانسان موفق
لشيء خلق المطيع له اي الطاعة والمذنب موفق لما خلق المذنب له وهو الذنب
وليس للعبد مدخل وباشره الله في تخليد المؤمن الموفق في جنته وفا

ذلك الفرد له والمطيع موفق لشيء خلق م

لو عل

بوعده تعالى بذلك في قوله تعالى ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا خالدين فيها الآية وتعذيب الكافر المعاند الذي لم يجتهد في طلب
الهدى في نيرانه ابدا بمقتضى وعيده على الكفر في قوله ان الذين كفروا من
اهل الكتاب والمشركين في نار جهنم خالدين ابدا قوله ويقطع وعيد
المؤمن العاصي بثلاثة اوجه الاول قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره والمؤمن
العاصي قد عمل مثقال ذرة خيرا واقله الايمان بالله ورسوله فيجب ان يرى
ثوابه بمقتضى الآية ولا يرى الثواب الا بعد الخلاص من العذاب لان الثواب
قبل العقاب منتف اجماعا ورؤيته الثواب بعد الخلاص من العذاب
توجب انقطاع وعيده وهو المطلوب الثاني قوله تعالى ان الله يغفر الذنوب
جميعا خص عنه الشرك بقوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به فيبقى معمولا به
في سائر الذنوب وغفران الذنوب توجب انقطاع العقاب وهو المطلوب
الثالث قوله عليه السلام من قال لا اله الا الله مخلصا دخل الجنة قوله من فضله
ولطفه اي ذلك الرجاء انما يكون من فضل الله ولطفه لا لاستحقاق منه للمذنب
واعلم ان في هذا المقام سؤالا عظيما وهو ان الافعال الصادرة من العبد
ان وجب ان يكون مطابقة لعلمه تعالى وهذا هو القدر فلم يعاقبون على ذلك وفي
جوابه طريقان الطريقة الاولى طريقة الحكماء وهي ان العقاب لازم من لوازم
افعالهم فيعلمهم بوسيلته له وهذا كالمرض فان الانسان لما احتاج الى

تناول الغذاء ويبقى بعد كل هضم لطخة من الفضلات تجتمع في بدن الانسان
من لطخات فضلات الهضوم مادة كثيرة ردية حتى لها اثرت الحرارة
فيها استعلت وحدثت الحمى او انصبت الى عضو فورم الى غير ذلك فكذلك
حال العقاب فان الانسان لها يفعل افعالا ردية ينتقش في النفس
بحسب كل فعل ملكة ردية ويجتمع على مر الايام ملكات متعددة لكن
مادامت متعلقة بالبدن كانت ذاهلة عنها حتى لها فارقت البدن
تاذت بها تاذيا عظيما فالعقاب اما هو لوازم الافعال المذمومة والقة
على النفس منها لا من خارج وهو نار الله الموقدة التي تطلع على الافئدة واما
العقاب الوارد من خارج كما انبأ عنه الكتب الالهية فان اول رجع الى
الاول وان لم يأول توقف القول به على اثبات المعاد الجسماني وح لو سئل
فقيل لم تعاقب فان اريد ان غرض الله تعالى اي شيء هو سقط السوال لان
افعاله تعالى منزهة عن الاغراض وان كان السوال عن سبب العقاب فجوابه
ظاهر وهو انه لما ارتكب الافعال المنهية عاقبه الله على عصيانه فيرد السوال
على وجه وجيه وهو ان الله تعالى خير محض بالذات والعقوبة شر محض
فكيف صدرت من الله تعالى وجواب الشيخ من هذا الوجه انه تعالى لما كان النفس
الانسانية في عالم الادراك قابلة للكمالات وكانت الحكمة العالية اقتضت افاضة
تلك الكمالات لكن بحسب استعدادات تحصل لها من اسباب وكان فيها

قوى يمنعها من تلك الافعال الى افعال تضادها قدر تكليفا وتخويفا
يكون من اسباب ارادة الاتيان بالجميلة ولما كان الخوف الوفاء بذلك
التخويف ايضا من اسباب ذلك مؤكدا له والوفاء بالتخويف لعقوبة
لاجرم صار العقوبة سببا من اسباب ارادة الاتيان بالجميلة عادة فمن
الباب ان العقوبة تكون شرا بالقياس الى الشخص المعذب لكنها لما كانت
سببا لكمالات النفوس لم يلتفت الى ذلك فان ترك الخير الكثير لاجل الشر سائر ص
اليسير شر كثير ثم لما لم يكن بد من ان يكون لذلك التكليف شارع وحافظ بعث
الانبياء والرسل لذلك فهذه كلها اسباب لصدور الفعل الخير من النفس
الانسانية الطريقة الثانية طريق المعتزلة وهي ان الله تعالى كلف العباد
لان صلاحهم في التكليف ووعدهم على الطاعة واوعدهم على المعصية
لان ذلك الوعد والايعاد لطف من الله يقربهم الى الطاعة ويجنبهم عن المعصية
ثم انه يجب عليه الاثابة على الطاعات لان الاخلال به قبيح ظلم واما العقاب
فحسن ايضا لارتكابهم المعاصي ولها قيل لهم لم تعذبون قالوا لانهم ارتكبوا المعاصي
ولها قيل لم ارتكبوا المعاصي قالوا لارادتهم ذلك وانهم مختارون ولها قيل لهم اليس
يجب صدور المعصية عنهم حتى يطابق علم الله تعالى اجابوا بان الله تعالى كما علم وجوب
المعصية علم ان المعصية صدرت عنهم باختيارهم وارادتهم فعلم الله تعالى لا ينافي
اختيارهم الطريقة الثالثة طريقة الاشاعرة فانهم لما ذهبوا الى ان جميع الحوادث

بل جميع الموجودات الممكنة من الله تعالى وهو سبب للكل فان قيل فلم العقاب قلنا ان كان المراد
الغرض من العقاب فلا غرض وان كان المراد السبب فهو الله ولا يسأل عما يفعل
فالمعتزلة على مذهبهم خلق الله تعالى جميع الاشياء وعلى مذهب الحكماء مطابقة الموجودات
فيما لا يزال للصور الموجودة في العالم العقلي ولابد لجميع المسلمين ولسائر الطوائف
الاقرار بما ذهبوا اليه من معنى التقدير والقضاء والى ان كل ما يوجد في عالم الحدوث
هو على وفق علمه والا لزم جهله تعالى عنه وهو العذر وهم فان قيل تقرير السؤال ان
يقال القول بدوام الثواب والعقاب غير معقول لوجوه الاول ان القوى
الجسمانية لا تقوى على افعال غير متناهية لان القوة منقسمة بانقسام محلها
فقوة نصف الجسم نصف قوة الجسم لان القوة الحالة في نصف محلها مثلا لو
حركت جسمها اعني نصف ذلك الجسم من مبدأ معين فاما ان تحركه حركات متناهية
او يكون تحريك كل القوة لكل الجسم من ذلك المبدأ ضعف تحريك هذا الجزء اعني
تحريك نصف القوة لنصف الجسم لان نسبة الاثرين وهما التحريكان كنسبة المؤثرين
اعني القوتين فكما ان قوة كل الجسم ضعف قوة نصفه كذلك تحريك كل القوة ضعف
تحريك نصفها ولهذا كان تحريك كل القوة كل الجسم ضعف تحريك نصف القوة لنصف
معقول تحريك حركات
الجسم وتحريك نصف القوة لنصف الجسم قد فرض انه متناه فيكون تحريك كل القوة
لكل الجسم ضعفا للمتناهي وضعف المتناهي متناه لا محالة لان انضمام المتناهي
الى المتناهي لا يوجب اللاتناهي فيلزم ان يكون تحريك كل القوة لكل الجسم متناهيا ايضا

وقد

وقد فرض انه غير متناه هف او تحرك نصف القوة نصف الجسم حركات
غير متناهية وكل القوة ان حركت كل الجسم فان لم يزد حركات كل الجسم من
ذلك المبدأ على حركات نصف الجسم بنصف القوة بل يكون مثلها وحينئذ كان
الشيء مع غيره مثله وهو نصف القوة المجتمع مع النصف الآخر كل القوة كلا معه اعني
نصف القوة فقط لان وجود النصف الآخر وعدمه على السوية وانه محال وان
زادت كل القوة في تحريكها لكل الجسم على تحريك نصف القوة لنصف الجسم وتحريك
نصف القوة لنصف الجسم غير متناه لانه المفروض كذلك وقعت الزيادة على غير
المتناهي في الجهة التي بها غير متناه لانه المفروض اتحاد المبدأ ووقوع الزيادة
على غير المتناهي في الجهة التي بها غير متناه محال فثبت ان الجسم لا يقوى على تحريكات
غير متناهية فلا يمكن بقاء البدن وقواه دائما فلا يكون الثواب والعقاب
دائمين لان دوامهما بدون دوام البدن غير معقول واعلم ان النهاية واللانهاية
لما كانتا من خواص الكم فهما اما يلحقان كما بالذات او كما بالعرض والعرض الاول
كالجسم والثاني كالقوة الصادر عنها عمل واحد متصل واعمال كثيرة متوالية فنهاية
القوة ولا نهايتها بحسب كمية آثارها اما الانفصالية وهي عدة آثارها واما
الاتصالية وهي زمانها اما نهايتها ولا نهايتها بحسب عدد حركاتها فهو الاختلاف
بحسب العدد واما نهايتها ولا نهايتها بحسب زمان حركتها فلما كان الزمان
مقدارا لا يمكن ان يعرض اللانهاية فيه في جانب الازدياد ويمكن ان يعرض في جانب

الانتقاص فيها اما في جانب الازدياد فهو لاختلاف بحسب المدة واما في جانب
الانتقاص فهو لاختلاف بحسب الشدة ووجود القوى الغير المتناهية
بحسب الشدة محال لان حركتها اما ان تقع في آن وهو محال لاستحالة وقوع الحركة
في الآن واما ان تقع في زمان فيكون حركتها في نصف ذلك الزمان اشد فلا تكون
القوة المفروضة غير متناهية في الشدة هذا واما مثال المتناهي كحركة
المدن فانها متناهية بحسب المدة وهو ظاهر وبحسب العدة ايضا لان
حركتها واحدة واما اللامتناهي فمثل بحركة الفلك فانها غير متناهية بحسب المدة
وهو ظاهر وبحسب العدة لان للفلك ادوارا غير متناهية وكل دور حركة
فحركة الفلك تشتمل على حركات غير متناهية وفيه نظر لان انقسام حركة الفلك
بحسب الفرض واما في الواقع فهي متصلة واحدة من الازل الى الابد والانقسام
الفرضي لو كفى لم تكن حركة المدن متناهية لما عرفت هذا فنقول القوى الجسمانية
يمتنع ان تكون غير متناهية اما في الشدة فلما مر واما في المدة او في العدة فلانها
لو حركت جسما فاما ان تكون بالقسر او بالطبع وهما محالان اما بالقسر فلانه
لو حرك جسمين مختلفين في الصغر والكبر الى غير نهاية في العدة او في المدة
من مبدا واحد يلزم التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وانه محال لابطال
هذا الدليل انما يتم لو امكن ابتداء تحريك القوى الجسمانية الغير المتناهية فاما
لو كانت القوى القاسرة ازلية وهي تحرك جسما من الازل بحركات غير متناهية

فلا

فلا يكون ثمة مبدا فنقول لا شك في امكان التحريك من المبدا على ذلك التقدير فانه
لو امكن قوة جسمانية قسرية غير متناهية لامكن ان تحرك جسما وبعضه من
مبدا مفروض وح يلزم التفاوت قال الامام ره ان بين حركتي الجسمين المختلفين
تفاوتا في الجانب الغير المتناهي لكن لا يلزم منه ان ينقطع الجسم الاكبر وانما يلزم
لو كان التفاوت بالزيادة والنقصان في جانب الناقص الذي فرض غير متناه
وهو مم لم لا يجوز ان يكون التفاوت بالسرعة والبطوء كما ان حركة الفلك الاعظم
اسرع من فلك الثوابت مع انهما غير متناهيين وتقرير الجواب ان الكلام
في القوى الغير المتناهية في المدة او العدة واللازم منه تفاوت الحركتين في الجانب
الغير المتناهي في المدة او العدة لا محض التفاوت في السرعة والبطوء اما في المدة
فلان القوى الجسمانية لو كانت غير متناهية في المدة وحركت جسما آخر كان زمان
حركته غير متناه ولا بد ان تقع الحركة الغير المتناهية في المدة الا كذلك فاذا
حركت جسما اصغر كان زمان حركته ايضا غير متناه لكن هذا الزمان اقصر لان
معاوقته اقل والتفاوت بين الزمانين في الطول والقصر ليس الا في جانب
الغير المتناهي فيلزم انقطاع الاول قطعا واما في العدة فلانها لو كانت غير متناهية
في العدة وحركت جسما يكون عدد حركاته غير متناه لان المراد بعدم تناهي القوة
في العدة ذلك ولو حركت جسما اصغر يكون عدد حركاته ايضا غير متناه الا ان
هذا العدد يكون اكثر من العدد الاول فيلزم الانقطاع واما بالطبع فلانه لو حرك

جسم بقوته الطبيعية حركات غير متناهية وتحرك بعض ذلك الجسم بقوته
الطبيعية من مبدأ واحد فان كان حركات البعض غير متناهية وحركة الكل
اكثر وقع التفاوت بين الحركتين في الجانب الغير المتناهي وان كانت متناهية
يلزم تناهي حركة الكل ايضا لان نسبة حركة الكل الى البعض نسبة قوة الكل
الى البعض لان التفاوت الذي بين القوى على تناسب الاجسام في الصغر والكبر
لانها سارية فيها متجزية بتجزيتها ونسبة الكل الى البعض نسبة المتناهي الى المتناهي
فيكون نسبة الحركة الى الحركة نسبة المتناهي الى المتناهي وقد فرضنا حركة الكل
غير متناهية هف واعلم ايضا ان تمام هذا الدليل موقوف على مقدمة وهي انه
لو كان شيء ما يحرك جسما ولا ممانعة في ذلك الجسم كان قبول الاكبر مثل قبول الاصغر للتحريك
فالقوة الطبيعية لو حركت جسمها يكون قبول كل الجسم للتحريك مثل قبول بعضه
لعدم الممانعة فيه فان كان هناك تفاوت لا يكون الا من قبل القوة الفاعل لا من القوى فسقط
ما قيل يجوز ان يكون تحريك كل القوى وتحريك نصفها القوى لكل الجسم والنصف غير متناهية
ولا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه لان كل القوى ليس محركا للنصف الجسم حتى يلزم
ذلك بل هو محرك لكل الجسم فكان النصفين من كل القوى مجتمعان في كل القوى والنصفان
من كل الجسم مجتمعان فيه ولا يلزم ما ذكرتم لانا نقول الجسم من حيث هو جسم لا يكون
مقتضيا للتحريك ولا يمنع ولما كان كذلك فالقوة الحالة في الجسم لما اقتضت تحريك الجسم
ولا يمكن ان يفرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت في القبول والا لكان الجسم من حيث

مانعا عنه وهو باطل ولما لم يعرض تفاوت بسبب كبر الجسم وصغره فلا مدخل
لاجتماع نصفي الجسم في ذلك فالقابل للتحريك في الكل والنصف متساويان والحركة
مختلفان فلو كان تحريكهما متساويا يلزم كون الشيء مع غيره كلا معه ضرورة
وبما ذكرنا اندفع ما يتوهم من هذا البرهان علم انه انما يدل على وجوب تناهي القوى الجسمانية
القسرية والطبيعية المتجزية بتجزي محالها ولا يدل على وجوب تناهي القوى الجسمانية
الارادية لان ارادة الجسم لا ينقسم بانقسامه لجواز ان لا يكون حركته ارادية اصلا
فضلا عن ارادة متجزية بنسبة الكل فانهم قائلون بعدم تناهي الحركة الارادية
التي للفلك في الماضي ولا على امتناع صدور الافعال الغير المتناهية على القوى
الجسمانية فانهم صرحوا بجواز ذلك كما في النفوس المنطبعة الفلكية الثاني ان الابدان
المولعة من الاجزاء الاصلية للبدن المعاد موقوفة من تعاطي ضرورة والحرارة
لا تزال تنقص الرطوبة حتى تزول الكلية لان الرطوبة التي تكون في اجزاء بدنية لا تكون
غير متناهية ضرورة وهي تنقص بعضها الرطوبة فيؤول الامر الى انطفاء الحرارة بالكلية
لفناء الرطوبة التي هي مادة الحرارة ويلزم من ذلك خراب البدن ولما كان كذلك فكيف
يدوم الثواب والعقاب الثالث انه لو كان العقاب بالنار دائما كما يكون
باقية دائما لم يعذب الجاحد ولما كانت باقية دائما والعقاب في النار ايضا دائم
يلزم دوام الحس مع دوام الاحتراق وهو غير معقول قولا قلنا اي ما قلنا في الجواب
عن الوجوه العقلية انها لا تتم اما الاول فلوجهين الاول انه ان هذا الوجه مبني على ان الجوهر

الفرد لو كان الجوهر الفرد موجودا لا لزم من انقسام الجسم انقسام القوة الحالة فيه
فيه لجواز ان يكون القوة قائمة بمجموع الاجزاء من حيث هو فينعدم عند انقسام
محلها ومبني على سريان القوة في محلها اي وان سلمنا ان الجوهر الفرد منتف لكن
لا يلزم من انقسام المحل انقسام القوة الحالة فيه وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول
القوة فيه اي لم لا يجوز ان يصير القوة بسبب الانقسام ضعيفة بحيث لا تؤثر في
التحريك وثانيها انه وان سلم صحة هذه المقدمات فان هذا الوجه منقوض بمحركات
الافلاك اعني النفوس المنطبعة فيها وتقريره ان لو صح هذا الوجه بجميع مقدماته
لوجب ان لا تقوى محركات الافلاك على تحريكات غير متناهية لكونها من القوى الجسمانية
لكنها قوية على تحريكات غير متناهية على مذهبكم فبطل ما ذكرتم وفيه نظر لان هذا
البرهان انما يقام على وجوب تناهي القوى الطبيعية والقسرية لا على وجوب
تناهي القوى مطلقا حتى ينتقض بعدم تناهي حركات الافلاك التي هي ارادية كما
ذكرنا لكن انا وثالثها مدفوع عنا لان القوى عندنا عرض والعرض لا يبقى زمانين
لما مر فلعل هذا العرض يفنى ويتجدد مثله اي لعل كل قوة تفعل فعلا ما في حد من
زمان فقط ثم يوجد بعدها قوة مثلها تفعل فعلا آخر مثله هكذا الى غير النهاية وح لا يلزم
ان تكون قوة واحدة قوية على افعال غير متناهية بل يكون قوى غير متناهية يصدر
عنها اي عنها افعال غير متناهية وهذا الجواب الزامي على اثبت عدم برهان واما الوجه الثاني
ممنوع ايضا لان القول بكون الافلاك المؤلفة مؤلفة من العناصر مبني على القول

في الجسم حلول السريان وهو ممنوع ومبني على ان الجزء [illegible] العوض

بالمزاج

بالمزاج وعلى القول بتركب المواليد اعني الحيوان والنبات والمعادن من العناصر الاربعة
وكل ذلك ليس بيقيني سلمناه لكن لم لا يلزم ان ما تثير الحرارة في الرطوبة بعضها الى
افنائها دائما وانما يلزم ذلك ان لو امتنع ورود الغذاء على البدن بمقدار ما يتحلل
منه لو جاز ذلك فكلما يفنى رطوبة يعود مثلها فلا يلزم فناء الرطوبة ولا خراب
البدن وامتناع ورود الغذاء بمقدار ما يتحلل ممنوع وكذا الوجه الثالث ممنوع
لان اعتدال المزاج ليس شرطا لبقاء الحيوة حتى يكون دوام الحيوة مع دوام
الحيوة لاصحاب غير معقول بل بقاء الحيوة انما هو بالفاعل المختار وان من
الحيوانات ما يعيش في النار والثلج كالحيوان يقال له سمندر قوله الخامس
البحث الخامس في اسباب العفو اعني اسقاط العقاب عن اهل العقاب قطعا
والشفاعة لاصحاب الكبائر اي شفاعة نبينا ورسولنا محمد عليه قوله على
الصغائر وعلى التوبة وعلى الكبائر بعدها فان ترك العقاب على الصغائر قبلها
وعلى الكبيرة بعدها واجب عند المعتزلة قوله والا لم يوجه الفرق اي لو لا
فرق بين الشرك وما دونه في الغفران بعد التوبة وكذا لا فرق بين الشرك
وما دونه من الصغائر قبل التوبة في عدم الغفران لعدم استحقاق العذاب
بالصغائر عند المعتزلة ولا يتصور فيها الغفران بمعنى لم يكن المعفو هو الكبائر
قبل التوبة قوله ولا تعليق لمشيئة على الابهام لان الصغيرة قبل التوبة والكبيرة
بعدها واجب الغفران عندهم وما كان واجبا لا يكون تعليقه بالمشيئة لان الواجب

بحيث فعل شيئا اولا قوله تعالى لذو مغفرة للناس على ظلمهم والمغفرة اسقاط العذاب
عمن يستحقه فذلك هو اصحاب الكبيرة قبل التوبة لانه لو كان عبارة عن اسقاط
العذاب عمن لا يستحقه لما ناسب مقتضى المقام لان الله تعالى في معرض الامتنان
على العباد قوله وامثال ذلك كثيرة اي وامثال هذه الآيات المذكورة كثيرة كقوله تعالى
واستغفروا ربكم انه كان غفارا ونحو من الآيات الواردة لغفران الله تعالى
ذنوب العباد وشمول رحمته لكل شيء كقوله ورحمتي وسعت كل شيء قوله
واما الثاني وهو اثبات شفاعة محمد عليه السلام لاهل الكبائر قوله صيانة لعصمته
اي عصمة النبي عن مخالفة امر الله تعالى بالاستغفار فيجب ان يستغفر قوله وما
للظالمين من انصار اذ لا شك ان الشفيع من الانصار قوله واجيب اجيب عن هذه
الوجوه الاربعة بجواب واحد وهو ان هذه الآيات لا بد وان تكون عامة في الاعيان
والازمان حتى يدخل محل الخلاف فيها لكن لا نم ان ما ذكرتم من الآيات عامة في الاعيان
وفي الازمان ولئن سلمنا انها عامة لكنها تكون مخصوصة ببعض الاشخاص فيجب تأويل
الآيات بتخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة مع انهم مطالبون ببيان الوجه واعلم
ان الامة قد اتفقت على شفاعة محمد عليه السلام الا ان فائدتها زيادة النعم الى اهل
الثواب واما الاشاعرة فقالوا ذلك حق ولكن من جملة فائدتها اسقاط
العقاب عن اهلها قوله السادس المبحث السادس في اثبات عذاب القبر والمراد
بعذابه عذاب بعد الموت وقبل البعث يدل عليه قوله تعالى في آل فرعون النار يعرضون

عليها

عليها وهذا ظاهر في التعذيب بعد الموت قبل البعث والانكار قوله
ويوم تقوم الساعة قوله والفاء للتعقيب فيكون ادخالهم النار عقيب
الاغراق فيكون هذا الادخال قبل الادخال الذي في القيامة لان الادخال الذي
في القيامة ليس في عقيب الاغراق ولعطف النار على القيامة انما هو عذاب
القبر قوله فذلك دليل على ان في القبر حيوة وموتا للعبد والآية تحكي الاحياء
مرتين والاماتة كذلك قوله احتج المخالف اي المنكر لعذاب القبر بوجهين
الاول قوله تعالى في صفة اهل الجنة لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى اي
سوى الموتة الاولى ولو صاروا احياء في القبور لذاقوا موتتين لا موتة واحدة
الثاني قوله تعالى وما انت بمسمع من في القبور يدل على ان الميت المدفون في القبر
ليس بحي لانه لو كان حيا لجاز اسماعه وقد دلت الآية على نفيه واجيب عن
هذا الوجه الاول بان معنى قوله لا يذوقون فيها الموت الا الموتة الاولى ان نعيم
الجنة لا ينقطع ولا ينغص عيش اهله بالموت كما ينقطع نعيم الدنيا وليس
المراد وحدة الموت فان الله تعالى احيا كثيرا من الناس في زمان موسى وعيسى
عليهم السلام ثم اماتهم ثانيا كما هو مذكور في كتب القصص فلذلك يجب تأويل الآية بما
ذكر وعن الوجه الثاني ان عدم اسماع النبي المدفون في القبر لا يستلزم عدم ادراك
المدفون لجواز ان لا يحصل الاسماع بسبب كون القبر مانعا من وصول الصوت
الى صماخه قوله انها امور ممكنة اما الصراط فلان ما هو المشهور منه وهو المرور عليه

ممكن غير ممتنع كالمشي على الماء المنقول عن كثير من الاولياء وما قيل في تاويله ان

الصراط هو الاعمال الرديّة التي يسال عنها ويواخذ بها كانه يمر عليها ويطول

المرور بكثرتها وينقص بقلتها فانضا ممكن واما الميزان فما هو المشهور منه ممكن

لجواز ان يوزن صحف الاعمال ليستدل بذلك على تفاوت الاعمال وما قيل في تاويله

انه ملك تقابل الحسنات بالسيئات فانضا ممكن واما تطاير الكتب فلان

ما هو المشهور منه جائز وما قيل في تاويله ان المراد منه رفع الاعمال من بين الخلق

فكذلك امر ممكن وكذا احوال الجنة والنار امور ممكنة فان وجود رياض نزهة

وحدائق لائقة تجري فيها الانهار ويوخذ منها الثمار ويطوف فيها الولدان

والغلمان من الامور الواقعة في هذا العالم فلا اقل من امكانه في الآخرة وكذا

وجود بوادي فيها النيران المستعرة والسلاسل والاغلال يعذب بها ليس

مما يستحيل عند العقل وقد الناس اي البحث الثامن في الاسماء الشرعية الاولى

ان نقول الناس في الايمان لقلّم نذكر في هذا البحث شيء من الاسماء الشرعية

سوى الايمان لا اختلاف في ان الايمان لغة التصديق وفي الشرع اختلفوا

فيه فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري والقاضي ابو بكر والاستاذ ابو اسحق

واكثر الائمة من اهل السنة الى ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي للرسول

عليه بكل ما علم مجيء الرسول به بالضرورة اي يكون بحيث يعلم كونه من الدين ضرورة

بلا شبهة كالصلوات الخمس وانما قلنا انه يكون معلوما بين الخمسة لانّ

انكر ما لا يكون معلوما بين الخمسة لا يكون كافرا كمنكر الاجتهاديات وانما قلنا

ان الايمان عبارة عن التصديق القلبي لان الايمان لما كان في اللغة عبارة عن

التصديق وجب ان يكون في الشرع كذا فلو لم يكن في الشرع كذا لما خاطب

الله العرب بلسانهم لكنه خاطبهم لقوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان

قومه والايمان عبارة عن اللفظ بكلمتي الشهادة عند الكرامية وعن امتثال

الواجبات والاجتناب عن المحرمات عند اكثر السلف والذي يدل على ان

الايمان عبارة عن التصديق المذكور والعمل بالاركان غير داخل في مفهومه عطف

~~ولقائل ان يقول الايمان عبارة عن مجرد التصديق المذكور والعمل غير داخل~~

~~في مفهومه~~ عطف امتثال الواجبات على الايمان في قوله تعالى الذين آمنوا وعملوا

الصالحات وعطف اجتناب المحرمات عليه في قوله تعالى الذين آمنوا ولم يلبسوا

ايمانهم بظلم اي لم يرتكبوا المحرمات فلو كان العمل داخلا في الايمان لكان هذا

تكرارا بلا فائدة وانه في كلام الله تعالى محال قوله واما قوله الى قوله على طريق

المجاز اشارة الى الجواب سوال مقدر وتقرير السوال ان يقال لو لم يكن العمل

بالاركان من مفهوم الايمان لما جاز اطلاق لفظ الايمان على الصلوة في قوله تعالى

وما كان الله ليضيع ايمانكم لكنه جائز وواقع فان المفسرين قالوا المراد بالايمان

هو الصلوة الى بيت المقدس ~~فقلنا جوابه ان معنى قوله وما كان الله ليضيع ايمانكم~~ اي

اي ايمانكم بالصلوة الى بيت المقدس فلا يلزم ما ذكرتم وايضا لو كان المراد بالايمان

مهنا الصلوة لكان اطلاق الايمان وارادة الصلوة من قبيل المجاز والاصل
عدمه وقوله الايمان اى الجواب لسؤال لغو وتقريرا لسؤال ان يقال العمل
بالاركان داخل في الايمان لقوله عليه السلام الايمان بضع وسبعون شعبة افضلها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق ولا شك في انه ليس المراد
من ذلك ان التصديق بضع وسبعون شعبة لان اماطة الاذى ليست شعبة
من التصديق ولا قول لا اله الا الله فان القول لا يكون شعبة من التصديق
العلمي فلنا في جوابه ان معنى هذا الحديث هو ان شعب الايمان بضع وسبعون
لا ان نفس الايمان كذا والا لكان اماطة الاذى داخلة في مفهوم الايمان
لكن اماطة الاذى غير داخلة فيه وفاقا قوله الباب الثالث في الامامة الامامة
رياسة في الدين والدنيا عامة لشخص من الاشخاص وهي لرسول الله على
الاصالة ولغيره على الخلافة له وقيد عامة احتراز عن لوسين القاضي
وقوله لشخص من الاشخاص احتراز عن كل الامة لقوله عزلوا الامام لفسقه
واوجب الامامية لا سيما عقلية نصب الامام على الله تعالى عقلا واوجب
المعتزلة والزيدية نصب الامام علينا بالدليل العقلي واوجب اصحاب
المصنف اى الاشاعرة نصب الامام علينا بالدليل السمعي ولم يوجب اكثر الخوارج
نصب الامام مطلقا اى في شيء من الاوقات سواء كان وقت الامن او وقت ظهور
الفتن ولنا في اثبات هذا المطلوب وهو ان نصب الدليل السمعي وجوب نصب

الامام

الامام علينا سمعا ان قوله لنا شعرا اى خلافة قوله استحق عليه اى غلب واستولى
عليه اى على ذلك البلد قوله وشاع الهرج والمرج الفتنة والمرج الاختلاط و
الاضطرات وقيل القتل قوله ودفع الضرر عن النفس بقدر الامكان واجب
اى دفع الضرر واجب باجماع الانبياء عند من لا يقول بالحسن والقبح العقليين
وباتفاق العقلاء في جميع الاديان عند من يقول بهما ولعله وانما كان هذا
الدليل سمعيا لان في بيان وجوب دفع الضرر عن الناس بقدر الامكان
تمسكا باجماع الانبياء الذي يتوقف حجيته على السمع قوله فيغضب بعضهم اى
بعضهم لمال بعضهم قوله مرجوحة مكثورة اى قليلة مغلوبة بالكثير لانا لو
تركنا المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة من وجوده
كانت المفاسد الحاصلة من عدم الامام المطاع بالمفاسد الحاصلة اكثر من المفاسد
الحاصلة من وجوده وعند التعارض يعتبر الراجح دون المرجوح قوله فانا على
التمكين لان اللطف مع التمكين مشترك في كونه ازاحة لعذر المكلف فان الله تعالى
كلف العبد بالطاعات والاجتناب عن المعاصي وعلم انه لا يقدر على ذلك الا اذا
نصب له اماما فان لم ينصب له اماما كان للمكلف ان يقول انما فات حصول
الطاعات مني لانك ما نصبت لي اماما فلا يمكن ان يقول انما فات مني الخير لانك
ما مكنتني من فعله قوله بعد تسليم المقدمات الباطلة لانا لا نسلم ان الامامة لطف
فانه انما يكون لطفا لو كان نصب الامام خاليا عن شوائب المفاسد وممنوع لاحتمال

ربما حجه

ان يكون في نصب الامام مفسدة خفية استأثر الله بعلمها ولئن سلم ان نصب الامام
لطف ولكن لا نم انه واجب على الله ولا نم ان الحكمة داعية على الله تعالى فانا قد بينا انه
لا يجب على الله تعالى شيء قوله وانتم لا توجبونه اي لا تقولون بوجوب نصب الامام مثل هذا
الامام وكيف يكون نصب الامام لطفا ولم يتمكن من عهد السوء الى الآن منا امام على ما
وصفتم فيكون الله تعالى تاركا للواجب فيكون مذموما تعالى الله عن ذلك على رأيكم وهذا شنيع
جدا قوله وسائر امور السياسة بان يشتد في محل بعض الشدة ويترحم في محل
يستدعي الرحمة واللين قوله ان يكون شجاعا ويعلم منه انه يجب ان لا يكون متهورا
بالقاء النفس في المهالك قوله ان يكون عدلا اي محترزا عن الصغائر قوله ان يكون مسلما قوله
ما استطاعوا اي ما اطاعوا الله ورسوله واسمعوا الامر قوله الاثنى عشرية [illegible]
منهم الامامية قوله لا اقول انه غير معصوم بل اقول انه غير واجب العصمة فان كان
معصوما قوله ولقوله تعالى اي لقوله تعالى خطابا لابراهيم عليه السلام اني جاعلك للناس اماما قال
ومن ذريتي قال لا ينال عهدي الظالمين فانه لانه يدل على ان الامامة لا تنال الظالمين
اي لا يصل اليهم وغير المعصوم مذنب والمذنب ظالم فلا يكون اماما قوله منع المقدمات
اما منع مقدمات الوجه الاول فان يقال لا نم احتياج الخلق الى الامام فيما ذكرتم
سلمناه لكن لا يلزم من ذلك وجوب العصمة بل يلزم ان يكون عدلا وهذا القدر لا يكفي
في اشتراط العصمة اما منع مقدمات الوجه الثاني فان يقال لا نم انه لو جاز الخطأ
على الامام لاحتاج الى امام آخر فانا قد بينا ان ابا بكر جاز الخطأ عليه اجماعا وصحت امامته

فلا يكون

فلا يكون محتاجا الى امام آخر والا لم يصح امامته والجواب عن الوجه الثالث فان لا نم انه
ومن قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين يدل على ان شرط الامام ان لا يكون مشتغلا بالذنوب
التي يبطل بها العدالة لا ان شرط الامام هو ان يكون معصوما لان ما ليس بظالم
اعم من ان يكون معصوما اولا فالشرط انما هو هذا المعنى الاعم من العصمة ولا يلزم
من اشتراط الاعم اشتراط الاخص قوله قال بها اصحابنا اي قال بامامتهما اصحاب
المصنف وهم الاشاعرة قوله لحصول المقصود وهو دفع الضرر المذكور بها اي
بامامة هذين الشخصين لانه لو لم يحصل المقصود من الامامة بامامتهما لم يكونا مستعدين
للامامة وقد فرضناهما كذلك قوله وانكرت الامامية ذلك مطلقا اي حصول
الامامة بالبيعة مطلقا سواء استولى الامام بشوكته او بايعه الامة بالاختيار
وقالوا يجب ان يكون الامام منصوصا عليه بقول الله وقول رسوله قوله ويمنع
منهم التجارب بان يقول اهل كل بلد الامام يجب ان يكون منا فيفضي الى اثارة الفتنة
فيفوت المقصود من الامامة ويمنع اثارة الفتنة بقدر الامكان انما اذا كان منصوصا
عليه بقول الله او بقول رسوله لم يلزم هذا قوله فكذا الامامة لان منصب الامامة
اعلى واولى من منصب القضاء قوله مفوض الى الشاهد والحاكم فان الشاهد لا يعتمد
على التصرف في المدعى عليه والحاكم يتصرف بقوله فاذا اعلى التصرف فيه قوله ترجيح الاعلم
الاورع الاسن الاقرب الى الرسول كما رجح الصحابة ابا بكر رض على سعد بن عبادة
حتى قالت الانصار منا امير ومن المهاجرين امير قوله وعن الثالث بمنع لا اصل ونقول

قال لانم ان العصاة لا تحصل بالبيعة كيف والكل اتفقوا على جواز التحكيم خصوصا
لو احتلت البلاد عن الامام قوله الرابع المبحث الرابع في اقامة الدليل على ان الامام الحق
بعد رسول الله ابو بكر رضه وخالف الشيعة في هذا القول جمهور المسلمين فانهم يزعمون
ان الامامة بعد رسول الله عم حق لعلي ابن ابي طالب رضه ويدل على ان الامام الحق بعد
رسول الله ابو بكر وجوه خمسة الاول قوله تعالى وعد الله الذين امنوا منكم وعملوا الصالحات
ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي ارتضى
لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا فان الله تعالى وعد بعض الصحابة بالاستخلاف والتمكين
بدليل قوله تعالى منكم فالموعود وقع الاستخلاف والتمكين اما علي رضه ومن قام بالامر بعده
كمعاوية ومروان وغيرهما وابو بكر ومن قام بالامر بعده وهو الخلفاء الثلثة والاول
وهو ان يكون المراد عليا ومن قام بالامر بعده باطل بالاجماع اما عندنا فلصحة خلافة
الخلفاء الاربعة وعدم صحة خلافة معاوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء واما
عند الخصم فلان معاوية ومروان لم يكونا من الذين امنوا وعملوا الصالحات فتعين
الثاني وهو ان يكون المراد ابا بكر والخلفاء الثلثة فصحت خلافة ابي بكر وهو المدعى الثاني
قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون
وهذا خطاب مع المخلفين من الاعراب المذكورين في الايات السابقة ووجه الاستدلال
ان قتال الداعي المحظور مخالفته بقوله تعالى وان تتولوا كما توليتم من قبل الاية ليس
محمد عم لقوله تعالى في الاية خطابا لمحمد قل لن تتبعونا اي قل للمخلفين لن تتبعونا فان قوله تعالى

قل لن تتبعونا يدل على منع رسول الله عم اياهم عن اتباعه فلا يكون ان يدعوهم الى
قوم اولي باس شديد والا لزم التناقض ولا يكون عليا لانه ما حارب الكفار ايام خلافته
وليس ممن ملك بعد علي رضه ودعاهم وبعدم دعوتهم للاعراب بالاتفاق فتعين
ان الداعي المذكور من كان قبل علي وبعد محمد عم وهو المدعى وهذا يقتضى اطاعة
الداعي لقوله تعالى فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا الى العذاب اليما ولما كانت طاعته
واجبة كانت خلافته صحيحة قوله ان يولوا عليكم تيم يعني ابا بكر رضه لان كان ابو بكر
من قبيلة تيم بن مرة قوله والانصار بازعمهم ابو بكر اي لما طلب الانصار الامامة وقالوا
منا امير ومنكم امير بازعمهم ابو بكر ومنعهم الخلافة ولم ينازعهم علي ومنع ابي بكر
الانصار من طلب الامامة لم يكن لاستيلاء ابي بكر ولحيلة في نفسه او خديعة او
لكثرة اموال واعوان لان كان ابو بكر شيخا ضعيفا مسنا عديم المال قليل الاعوان
بل كان ذلك لانه كان متفقا عليه الصحابة في الفضائل والكمالات قوله قوله تعالى انما وليكم
الله ورسوله والذين امنوا الذين يقيمون الصلوة ويؤتون الزكوة وهم راكعون
وجه التمسك به ان المراد من الولي ههنا اما الناصر كقوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات
بعضهم اولياء بعض او المتصرف كقوله عم السلطان ولي من لا ولي له دون غيرهما
تقليلا للاشتراك فانه لم يتعدد في اللغة للولي معنى ثالث ولكان الاشتراك على
خلاف الاصل فكلما كان الاشتراك اقل كان اقرب الى الاصل قوله ويقرب منه اي
من التمسك بهذه الاية المذكورة التمسك بقوله عم لعلي من كنت مولاه فعلي مولاه

أي من كنت متصرفاً في أمره ووالياً عليه فعليٌّ متصرف فيه ووالٍ عليه والنبي صلى الله عليه وآله كان
متصرفاً في أمور جميع المسلمين ووالياً عليهم فيكون عليٌّ أيضاً كذلك فيكون إماماً قوله
تكميلاً لأمر الدين لأن النبي صلى الله عليه وآله لم يخرج من الدنيا إلا بعد كمال الدين كما قال الله تعالى
اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي والإمامة مما يكمل به الدين ويتم به نعمة
الله على عباده لكونها أعظم أركان الدين وذلك يقتضي أن أمر الإمامة قد تم قبل
وفاته وهذا الأمر إنما يحصل لو انتص حال حيوته على أن شخصاً بعينه يكون
إماماً بعده قوله توقيفه الأمراء توقيف أبي بكر قوله قوله حكاية أي قوله تعالى حكاية
عن قصة المباهلة فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا
وأنفسكم قوله لحديث الطير وحديث خيبر أما التمسك بحديث الطير فهو قوله
عليه السلام اللهم ائتني بأحب خلقك إليك يأكل معي هذا الطير فجاء علي فأكل معه فهو أن يقال اللهم
إن علياً بحكم الحديث أحب خلق الله إلى الله وكل من كان أحب إليه كان أعظم ثواباً
عند الله لأن المراد بمحبة الله تعالى للعباد إرادة الثواب في حقهم وكل من كان
كذلك كان أفضلهم فيكون وأما التمسك بحديث خيبر فهو أن النبي صلى الله عليه وآله بعث أبا بكر
إلى خيبر فرجع منهزماً ثم بعث عمر فرجع منهزماً فبات رسول الله صلى الله عليه وآله مهموماً فلما
أصبح خرج إلى الناس ومعه الراية فقال لأعطين هذه الراية رجلاً يحب الله
ورسوله ويحبه الله ورسوله كراراً غير فرار فتعرض له المهاجرون والأنصار
فقال عليه السلام أين علي فقيل إنه أرمد العينين فتفل في عينيه ثم دفع إليه الراية فهو

أن يقال هذا يدل على أن هذه الأوصاف ما كانت في أبي بكر وعمر وعلى أن علياً
كان أفضل منهما قوله والجواب الجواب عن الوجه الأول هو أنه لم لا يجوز أن اي م
يكون المراد بالولي هو الناصر وقوله لأن كلمة إنما للحصر فيلزم أن ينحصر نصرة المؤمنين
في الشخص المذكور في الآية وليس كذلك لعموم النصرة لجميع الصحابة كانوا ناصرين
للمؤمنين قلنا عموم النصرة غير مسلم سلمنا لكن لا نم أن المراد بالذين آمنوا علي وحده
لأن حمل الجمع على الواحد مستبعد بل المراد علي والثلاثة من الخلفاء الراشدين
والجواب عن الوجه الثاني أن المراد من قوله عليه السلام أنت مني بمنزلة هرون من موسى
تشبيه علي بهرون في الأخوة والقرابة كما أن أقرب الناس إلى موسى في الأخوة
والقرابة هرون فكذلك أقرب الناس إلى النبي في الأخوة والقرابة علي لا التشبيه
بهرون من جميع الوجوه حتى يلزم من ذلك أن يكون خليفة للنبي قوله وعدم النص
في شأن أبي بكر إلى آخره قلنا لا نم عدم ورود النص في شأن أبي بكر كيف وقد روي عن عائشة
رضي الله عنها أنها قالت قال لي رسول الله في مرضه ادعي لي أبا بكر أباك وأخاك حتى أكتب
له كتاباً فإني أخاف أن يتمنى متمن أو يقول قائل أنا أولى ويأبى الله والمؤمنون
إلا أبا بكر فإن هذا النص صريح في إمامة أبي بكر قوله وعلى الثاني هو أن تفويض الأمر
إلى المكلفين لعله كان أصلح قلنا سلمنا أن النبي يجب عليه رعاية الأصلح في أمر الإمامة
تكميلاً للدين وإشفاقاً عليهم لكن لا نم أن التنصيص على واحد معين بالإمامة كان
أصلح فإن تفويض الأمر إلى المكلفين لعله كان أصلح للإمامة لم قلتم إنه ليس كذلك قوله

وعن السادس بأنه معارض بمثله اي بنحو ليه بكر قوله نشاني ترتيبه اي في
ترتيبه السيء علم قوله فله محامل وتأويلات قد ذكرت في كتاب نهاية العقول
للامام فخر الدين الرازي رحمه الله فليكن هذا اخر ما اردنا ايراده من مسائل الكلام
في مسائل الكلام واني سلكت فيه من قواعد الشارحين وتصانيف المحققين ما قرع
سمعي واعجبه ذهني وما لاح لبصري وقبله بصيرتي وما عثرت من عباراتهم
والفاظهم الاشارات فيه تطويلا فاختصرته او تقصيرا فتداركته او خللا سا
فتركته لئلا يكون تغيير الزمان للاحاصل وتعذيب الحيوان للاطائل وضممت
اليه ما سمحت به قريحتي الخامل وفطنتي الجامد وزينته بما استعدته
من بركة المشايخ العظام وخدمة الاساتذة الكرام نظر الله لهم بعين الاكرام
والحمد لله على الاتمام والصلوة على سيدنا محمد افضل الانام

ووقع فراغ المصنف من تصنيفه في اواسط صفر في سنة احدى وعشرين وسبع مائة

وقعت عن قراءته على مؤلفه الفاضل الكامل مولانا جلال الملة والدين في اوائل
شهر ربيع الآخر وقد شرعت بقراءته في الجامع في العشرين من ذي القعدة
وقد وقع في اثناء القراءة شهران خاليان عن القراءة فيكون ما بين الشروع
والاختتام ثلاثة اشهر والحمد لله على الانعام